1.

# Segno e inferenza

## 1. *Morte del segno?*

Proprio nel volgere di secolo in cui la semiotica si è affermata come disciplina, si è assistito a una serie di dichiarazioni teoriche circa la morte, o nel migliore dei casi, la crisi del segno.

Naturalmente è procedimento corretto per una disciplina mettere anzitutto sotto inchiesta l'oggetto che le è stato assegnato dalla tradizione. Il termine greco σημεῖον, sia pure inestricabilmente connesso a quello di τεκμήριον (che di solito si traduce con 'sintomo') appare già come termine tecnico nella scuola ippocratica e nella speculazione parmenidea; l'idea di una dottrina dei segni si organizza con gli stoici; Galeno usa il termine σημειωτική; e da quel momento, ogni qual volta nella storia del pensiero occidentale si fa strada l'idea di una scienza semiotica, comunque la si chiami, essa viene sempre definita come 'dottrina dei segni' [cfr. Jakobson 1974; Rey 1973; Sebeok 1976; Todorov 1977]. Siccome però la nozione di 'segno' acquista significati spesso non omogenei, è giusto sottoporla a critica severa (se non altro nel senso kantiano del termine). Ma in questo senso la nozione viene messa in crisi sin dal suo primo apparire.

Ciò che colpisce è invece che negli ultimi decenni questo ragionevole atteggiamento critico abbia generato la propria maniera. E così come si dice sia buona retorica iniziare un corso di filosofia annunziando la morte della filosofia, o un dibattito di psicanalisi annunziando la morte di Freud (e la pubblicistica culturale odierna abbonda di tali steli mortuarie), ecco che è parso utile a molti esordire in semiotica annunziando la morte del segno. Siccome questo annunzio è raramente preceduto da una analisi filosofica del concetto o da una sua ricostruzione in termini di semantica storica, si

condanna a morte qualcosa sprovvisto di carta d'identità; in modo che spesso è facile far risorgere il morto cambiandogli solo il nome.

D'altra parte questo accanimento moderno contro il segno altro non fa che ripetere un rito antichissimo. Il segno è stato sottoposto nel corso degli ultimi duemilacinquecento anni a una sorta di cancellazione silenziosa. Il progetto di una scienza semiotica ha attraversato i secoli: sovente sotto forma di trattazioni organiche (si pensi all'*Organon* di Lambert, a Bacone, a Peirce, a Morris o a Hjelmslev); piú spesso come serie di accenni sparsi all'interno di discussioni piú generali (Sesto Empirico, Agostino o Husserl); talora sotto forma di espliciti preannunzi, auspicando un lavoro da compiere, e come se tutto il lavoro compiuto sino ad allora fosse da ripensare in chiave semiotica (Locke e Saussure). Di tutte queste trattazioni, accenni, preannunzi si trova scarsa traccia nella storia della filosofia, della linguistica o della logica, come se si trattasse di esorcizzare un fantasma. Il problema viene presentato, quindi eluso. Eludere non vuole dire eliminare in quanto presenza, vuole dire tacere come *nome* (e quindi come problema a sé): si usavano segni e se ne costruivano grammatiche per produrre discorsi, ma si riluttava a riconoscere come discorso filosofico una scienza dei segni. In ogni caso le grandi storie manualistiche del pensiero tacciono ogni qual volta un pensatore del passato ha parlato.

Di qui la marginalità della semiotica, almeno sino a questo secolo. Poi si è avuta l'esplosione di un interesse altrettanto ossessivo quanto il silenzio che l'aveva preceduta. Se l'Ottocento evoluzionista aveva guardato a tutti i problemi sotto specie biologica, l'Ottocento idealista sotto specie storica, il Novecento sotto specie psicologica o fisica, la seconda metà di questo secolo ha elaborato uno «sguardo» semiotico totalizzante, sussumendo sotto specie semiotica anche i problemi della fisica, della psicologia, della biologia e della storia.

Trionfo del segno, cancellazione di una cancellazione millenaria? Pare di no, perché è proprio da questo punto in avanti che (mentre Hobbes o Leibniz, Bacone o Husserl, parlavano dei segni senza complessi), molta della semiotica odierna sembra essersi prefissa il compito di sancire la fine del proprio oggetto.



## 2. *I segni di una ostinazione.*

Indifferente alle discussioni teoriche, tuttavia, il parlare quotidiano (e i dizionari che ne registrano gli usi) si è ostinato a usare nei modi piú vari la nozione di 'segno'. Anche troppo. Un fenomeno del genere merita qualche attenzione.

### 2.1. Inferenze naturali.

Si trova anzitutto un blocco di usi linguistici per cui il segno è 'accenno palese da cui si possono trarre deduzioni riguardo a qualcosa di latente'. In tal senso si parla di segno per sintomi medici, indizi criminali o atmosferici; si usano espressioni come 'Dar segno d'impazienza', 'Non dare segni di vita', 'Mostrare i segni della gravidanza', 'Dar segno di non voler smettere'. Ancora, vi sono segni premonitori, i segni di sciagura, i segni della venuta dell'Anticristo... L'orina in esame era detta anticamente 'segno' e Sacchetti commenta in proposito: «Costui porta non il segno, ma un diluvio di orina al medico». Il che fa pensare a un rapporto *sineddochico*, come se il segno fosse una parte, un aspetto, una manifestazione periferica di qualcosa che non si mostra nella propria interezza; latente dunque, ma non del tutto, perché di questo iceberg emerge almeno la punta. Oppure il rapporto pare *metonimico*, dato che i dizionari parlano di segno anche per «qualunque traccia e impronta visibile lasciata da un corpo su una superficie». Spia di un contatto, dunque, ma spia che attraverso la propria forma rivela qualcosa della forma dell'impressore. Ma tali segni, oltre a rivelare la natura dell'impressore, possono diventare *contrassegni* dell'oggetto impresso, come accade per lividi, graffi e cicatrici (segni particolari). E appartengono infine a questa categoria i resti, le rovine, i segni di una antica grandezza, di installazioni umane o di floridi commerci del passato.

In tutti questi casi non importa che il segno sia stato emesso con intenzione e che sia il risultato di una emissione umana. Può essere segno qualsiasi evento naturale, tanto che Morris [1938, trad. it. p. 31] nel tentare una «fondazione della dottrina dei segni» asseriva che «qualcosa è segno solo perché viene interpretato come segno di qualcosa da qualche

interprete» e che «la semiotica, quindi, non ha a che fare con lo studio di un tipo di oggetti particolari, ma con gli oggetti ordinari in quanto (e solo in quanto) partecipano al processo di semiosi».

Ciò che tuttavia pare caratterizzare questa prima categoria di segni è il rapporto dello *stare per* si regga su un meccanismo inferenziale: *se* rosso di sera, *allora* bel tempo si spera. È il meccanismo dell'implicazione filoniana: $p \supset q$. È a questa categoria di segni che pensavano gli stoici quando affermavano che il segno è «una proposizione costituita da una connessione valida e rivelatrice del conseguente» [Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VIII, 245]; Hobbes quando definiva il segno «l'evidente antecedente del conseguente, e al contrario, il conseguente dell'antecedente, quando le medesime conseguenze sono state osservate prima; e quanto piú spesso sono state osservate, meno incerto è il segno» [*Leviatano*, I, 3]; Wolff quando lo definiva come «un ente da cui si inferisce la presenza o l'esistenza passata o futura di un altro ente» [*Ontologia*, § 952].

### 2.2. Equivalenze arbitrarie.

Il linguaggio comune circoscrive però anche una seconda categoria, quando dice 'Fare un segno di saluto', 'Offrire un segno di stima', 'Esprimersi a segni'. Il segno è un *gesto*, emesso con intenzione di comunicare, ovvero per trasferire una propria rappresentazione o stato interno a un altro essere. Naturalmente si presume che, perché il trasferimento abbia successo, una certa quale regola (un *codice*) abiliti sia il mittente sia il ricevente a intendere la manifestazione in uno stesso modo. In questo senso sono riconosciuti come segni le bandierine e i segnali stradali, le insegne, i marchi, le etichette, gli emblemi, i colori araldici, le lettere alfabetiche. I dizionari e il linguaggio colto debbono a questo punto acconsentire a riconoscere come segno anche le parole ovvero gli elementi del linguaggio verbale. L'uomo della strada riconosce le parole come segni solo con una certa fatica; nei paesi di lingua anglosassone il termine *sign* fa subito pensare alla gesticolazione dei sordomuti (detta *sign language*), non alle manifestazioni verbali. Tuttavia la logica vuole che se è segno un cartello indicatore lo sia anche una parola o un enunciato. In tutti i casi qui esaminati sembra che il rapporto fra l'*aliquid* e ciò per cui esso sta sia meno avventuroso che per la prima categoria. Questi segni sembrano essere espressi non dal rapporto di implicazione ma da quello di equivalenza ($p \equiv q$. Donna = *femme* o *woman*; donna = animale, umano, femmina, adulto) e inoltre dipendere da decisioni arbitrarie.



### 2.3. Diagrammi.

A turbare la chiara opposizione fra le due categorie precedenti, ecco che si parla anche di segni per quei cosiddetti 'simboli' che rappresentano oggetti e relazioni astratte, come le formule logiche, chimiche, algebriche, i diagrammi. Anch'essi paiono arbitrari come i segni di seconda categoria, eppure manifestano una sensibile differenza. Infatti con la parola /donna/, se si altera l'ordine delle lettere non si riconosce piú l'espressione, e se invece la si scrive o la si pronunzia nei modi piú diversi (in rosso, in lettere gotiche, con accento regionale) le variazioni dell'espressione non modificano la comprensione del contenuto (almeno a un primo e piú elementare livello di significazione). Al contrario, con una formula di struttura o con un diagramma le operazioni che si compiono sull'espressione modificano il contenuto; e se queste operazioni sono compiute seguendo certe regole, il risultato dà nuove informazioni sul contenuto. Alterando le linee di una carta topografica è possibile pronosticare l'assetto possibile del territorio corrispondente; inscrivendo triangoli in un cerchio si scoprono nuove proprietà del cerchio. Questo avviene perché in questi segni esistono corrispondenze punto a punto tra espressione e contenuto: sicché sono di solito arbitrari, ma contengono elementi di *motivazione*. Di conseguenza i segni di terza categoria, pur essendo emessi da esseri umani e con intenzione di comunicare, sembrano obbedire al modello dei segni di prima categoria: $p \supset q$. Non sono, come i primi, naturali, ma sono detti 'iconici' o 'analogici'.

### 2.4. Disegni.

Strettamente affini a questi, ecco che il dizionario riconosce come segni (e il parlare comune acconsente chiamandoli

'disegni') «qualunque procedimento visivo che riproduca gli oggetti concreti, come il disegno di un animale per comunicare l'oggetto o il concetto corrispondente». Cosa accomuna il disegno e il diagramma? Il fatto che su entrambi si possono operare trasformazioni a fini prognostici: disegno i baffi sul mio ritratto e so come apparirò se mi lascerò crescere i baffi. Cosa li divide? Il fatto (certo solo apparente) che il diagramma risponde a regole precise e codificatissime di produzione, mentre il disegno appare piú 'spontaneo'. E che il diagramma riproduce un oggetto astratto, mentre un disegno riproduce un oggetto concreto. Ma non è sempre vero: gli unicorni dello stemma reale inglese stanno per un'astrazione, per un oggetto fittizio, al massimo per una classe (immaginaria) di animali. D'altra parte Goodman [1968] discute a lungo sulla difficile differenza tra una immagine umana e una immagine di un dato uomo. Dove sta la differenza? Nelle proprietà intensionali del contenuto che il disegno riproduce, o nell'uso estensionale che si decide di fare del disegno? Il problema è già presente (e non del tutto risolto) nel *Cratilo* platonico.

### 2.5. Emblemi.

Tuttavia l'uso comune chiama segni anche quei disegni che riproducono qualcosa, ma in forma stilizzata, cosí che non importa tanto riconoscere la cosa rappresentata, quanto un contenuto 'altro' per cui la cosa rappresentata sta. La croce, la mezzaluna, la falce e il martello, stanno per il cristianesimo, l'islamismo, il comunismo. Iconici perché come diagrammi e disegni sopportano manipolazioni dell'espressione che incidono sul contenuto; ma arbitrari quanto allo stato di catacresizzazione a cui ormai sono pervenuti. La voce comune li chiama 'simboli', ma nel senso opposto in cui sono simboli le formule e i diagrammi. I diagrammi sono aperti a molti usi, ma secondo regole precise, la croce o la mezzaluna sono *emblemi* che rinviano a un campo definito di significati indefiniti.



### 2.6. Bersagli.

Infine, il linguaggio comune parla di 'Colpire nel segno', 'Mettere a segno', 'Passare il segno', 'Fare un segno dove si deve tagliare'. Segni come 'bersagli', *termina ad quae*, da usare come riferimento in modo da procedere 'per filo e per segno'. L'*aliquid*, in questo caso, piú che *stare per*, sta *onde* indirizzare una operazione; non è sostituzione, è *istruzione*. In tal senso è segno per il navigante la Stella Polare. La struttura del rinvio è del tipo inferenziale, ma con qualche complicazione: *se* ora p, e *se* quindi farai z, *allora* otterrai q.

## 3. *Intensione ed estensione.*

Troppe cose sono segno e troppo diverse tra loro. Ma in questa ridda di omonimie si instaura un altro equivoco. Il segno è «res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» [Agostino, *De doctrina christiana*, II, 1,1] o, come altrove lo stesso Agostino suggerisce, qualcosa con cui si indicano oggetti o stati del mondo? Il segno è artificio intensionale o estensionale?

Si cerchi ora di analizzare un caratteristico intrico semiotico. Una bandiera rossa con falce e martello equivale a comunismo ($p \equiv q$). Ma *se* un tale reca una bandiera rossa con falce e martello, *allora* è probabilmente un comunista ($p \supset q$). Ancora, si supponga che io asserisca /A casa ho dieci gatti/. Qual è il segno? La parola /gatti/ (felini domestici), il contenuto globale dell'enunciato (nella mia dimora ospito dieci felini domestici), il riferimento al fatto che si dà il caso che esiste nel mondo dell'esperienza reale una casa specifica dove esistono dieci gatti specifici? O non ancora il *fatto* che *se* a casa ho dieci gatti, *allora* debbo avere spazio sufficiente, *allora* è difficile che possa tenere anche un cane, e *allora* sono uno zoofilo?

Non basta, ma in tutti questi casi è segno l'occorrenza concreta o il tipo astratto? L'emissione fonetica [*gatto*] o il modello fonologico e lessicale /gatto/? Il fatto che io abbia *hic et nunc* dieci gatti a casa (da cui tutte le inferenze possibili) o la classe di tutti i fatti di questa natura, per cui chiunque e

comunque abbia a casa dieci gatti darà segno di zoofilia e della difficoltà di tenere un cane?

In questo labirinto di problemi sembrerebbe davvero opportuno eliminare la nozione di segno. Al di là di una funzione di *stare per*, tutte le altre identità scompaiono. L'unica cosa che pare rimanere fuori discussione è l'attività di significazione. Pare comune agli umani (e la zoosemiotica discute se questo non accada anche a molte specie animali) produrre eventi fisici – o avere la capacità di produrre classi di eventi fisici – che stanno in sostituzione di altri eventi o entità, fisici e no, che gli umani non sono in grado di produrre nell'atto della significazione. Ma a questo punto la natura di questi *aliquid* e il modo dello *stare per*, nonché la natura di ciò a cui si rinvia, si frangerebbero in una molteplicità irricomponibile di artifici. I processi di significazione sarebbero l'artificio indefinibile che gli esseri umani, nella loro impossibilità di avere tutto il mondo (reale e possibile) a portata di mano, metterebbero in opera per sopperire all'assenza dei segni.

Conclusione affascinante ma 'letteraria'. Essa sposterebbe solo il problema: come funzionano infatti i processi di significazione? E sono tutti della stessa natura? La discussione sulla morte del segno verte sulla difficoltà di rispondere a questo problema senza che la semiotica possa costruirsi un oggetto (teoretico) in qualche modo definibile.

## 4. *Le soluzioni elusive.*

Taluni affermano che il termine 'segno' si addice alle entità linguistiche, convenzionate, emesse o emettibili intenzionalmente al fine di comunicare, e organizzate in un sistema descrivibile secondo precise categorie (doppia articolazione, paradigma e sintagma, ecc.). Tutti gli altri fenomeni che non siano sussumibili sotto le categorie della linguistica (e che delle unità linguistiche non siano chiari succedanei) non sono segni. Saranno sintomi, indizi, premesse per inferenze possibili, ma sono di pertinenza di un'altra scienza [Segre 1969, p. 43]. Altri prendono una decisione analoga, ma ritengono l'altra scienza piú generale della linguistica, che in qualche modo comprende. Malmberg [1977, p. 21] per esempio decide di chiamare 'simbolo' ogni elemento che rappresenti un'al-



tra cosa e di riservare il termine 'segno' «alle unità che, come i segni del linguaggio, sono doppiamente articolate e che debbono la loro esistenza a un atto di *significazione*» (dove 'significazione' sta per comunicazione intenzionale). Tutti i segni sono simboli ma non tutti i simboli sono segni. La decisione, moderata, lascia tuttavia indeterminato *a*) in che misura i segni siano apparentabili ai simboli, e *b*) quale scienza debba studiare i simboli e sulla base di quali categorie. Inoltre in questo contesto non viene chiarita la differenza tra estensione e intensione, anche se si presuppone che la scienza dei segni sia di natura intensionale.

Talora la distinzione delle aree viene proposta con intenti epistemologici piú radicali. Si veda questo intervento di Gilbert Harman: «Il fumo significa (*means*) il fuoco e la parola *combustione* significa fuoco, ma non nel medesimo senso di *significa*. La parola *significare* è ambigua. Dire che il fumo significa il fuoco è dire che il fumo è un sintomo, un segno, una indicazione, una prova del fuoco. Dire che la parola *combustione* significa fuoco vuole dire che la gente usa quella parola per significare fuoco. Inoltre non vi è un senso ordinario della parola *significare* in cui l'immagine di un uomo significhi sia un uomo sia quell'uomo. Ciò suggerisce che la teoria dei segni di Peirce comprende almeno tre soggetti abbastanza diversi: una teoria del significato inteso (*intended meaning*), una teoria della prova e una teoria della rappresentazione pittorica. Non vi è alcuna ragione per cui si debba pensare che queste teorie abbiano principî comuni» [1977, p. 23]. L'argomento di Harman urta anzitutto contro la consuetudine linguistica: perché la gente, da piú di duemila anni, chiama segni fenomeni che dovrebbero essere suddivisi in tre gruppi diversi? Harman potrebbe rispondere che si tratta di un normale caso di omonimia, cosí come la parola /*bachelor*/ significa laureato di primo livello, paggio di un cavaliere, maschio adulto non sposato e foca che non si accoppia durante la stagione degli amori. Ma un filosofo del linguaggio interessato agli usi linguistici dovrebbe interrogarsi proprio sulle ragioni di queste omonimie. Jakobson ha suggerito che un unico nucleo semantico profondo costituisca la base della apparente omonimicità di /*bachelor*/: si tratta di quattro casi in cui il soggetto non è arrivato al compimento del proprio curriculum, sociale o biologico che sia. Qual è la ragione se-

mantica profonda della omonimicità di /segno/? In secondo luogo l'obiezione di Harman urta contro il *consensus gentium* della tradizione filosofica. Dagli stoici al medioevo, da Locke a Peirce, da Husserl a Wittgenstein, non solo si è cercato il fondamento comune fra teoria del significato linguistico e teoria della rappresentazione 'pittorica', ma anche quello fra teoria del significato e teoria dell'inferenza.

Infine l'obiezione urta contro un istinto filosofico che non si può meglio definire che nei termini in cui Aristotele parla della 'meraviglia' che spinge gli uomini a filosofare. /Ho a casa dieci gatti/: lo si è detto, il significato è il contenuto che viene comunicato (*intended meaning*) o il fatto che ho dieci gatti (da cui inferire altre mie proprietà)? Si può rispondere che il secondo fenomeno non ha nulla a che vedere con il significato linguistico, e appartiene all'universo delle prove che si possono articolare usando i fatti che le proposizioni rappresentano. Ma l'antecedente evocato dal linguaggio è davvero cosí facilmente separabile dal linguaggio che lo ha rappresentato? Quando si affronterà il problema del σημεῖον stoico si vedrà quanto sia ambigua e indistricabile la relazione che intercorre tra un fatto, la proposizione che lo rappresenta e l'enunciato che esprime quella proposizione. In ogni caso ciò che rende i due problemi cosí difficilmente districabili è proprio il fatto che in entrambi i casi *aliquid stat pro aliquo*. Che il modo dello *stare per* muti, non toglie che ci si trovi di fronte a una singolare dialettica di presenza e assenza in entrambi i casi. Non sarà questa una ragione sufficiente per chiedersi se un meccanismo comune, per profondo che sia, non presieda a entrambi i fenomeni?

Un tale ha all'occhiello un distintivo con una falce e un martello. Si è di fronte a un caso di 'significato inteso' (quel tale vuole dire che è comunista), di rappresentazione pittorica (quel distintivo rappresenta 'simbolicamente' la fusione tra operai e contadini) o di prova inferenziale (*se* porta quel distintivo, *allora* è comunista)? Lo stesso evento rientra sotto l'egida di quelle che per Harman sono tre teorie diverse. Ora è vero che uno stesso fenomeno può essere oggetto di teorie diversissime: quel distintivo ricade sotto la sfera della chimica inorganica per la materia di cui è fatto, della fisica in quanto soggetto alla legge di gravità, della merceologia in quanto prodotto industriale commerciabile. Ma nel caso



in esame esso è contemporaneamente oggetto delle tre (supposte) teorie del significato, della rappresentazione e della prova proprio e solo in quanto *esso non sta per se stesso*: non sta per la sua composizione molecolare, per la sua tendenza a cadere verso il basso, per la sua impacchettabilità e trasportabilità, ma *sta in virtú di quanto sta fuori di esso*. In questo senso suscita 'meraviglia' e diventa lo stesso oggetto astratto della stessa domanda teorica.

## 5. *Le decostruzioni del segno linguistico.*

Le critiche che seguono hanno una caratteristica in comune: anzitutto, anche quando parlano di segno in generale e tengono d'occhio altri tipi di segni, si appuntano sulla struttura del segno linguistico; in secondo luogo, tendono a dissolvere il segno in entità di maggiore o minore portata.

### 5.1. Segno vs figura.

Il segno è una entità troppo vasta. Il lavoro compiuto dalla fonologia sui significanti linguistici, visti come effetto dell'articolazione di unità fonologiche minori, inizia con l'individuazione degli στοιχεῖα stoici, raggiunge la sua maturità con l'individuazione hjelmsleviana delle *figure* e viene coronato dalla teoria jakobsoniana dei *tratti distintivi*. Di per sé questo risultato teorico non mette in questione la nozione di segno linguistico, perché l'unità espressiva, per quanto segmentabile e articolabile, viene ancora vista come integralmente correlata al proprio contenuto. Ma con Hjelmslev si apre la possibilità di individuare figure anche a livello del contenuto.

Rimarrà da decidere (e se ne parlerà nel secondo capitolo) se queste figure del contenuto appartengano a un sistema finito di universali metasemantici o se siano entità linguistiche che a turno intervengono a chiarire la composizione di altre entità linguistiche. Ma la scoperta di una articolazione del contenuto in figure porta Hjelmslev ad affermare che «le lingue... non si possono descrivere come puri sistemi di segni; in base al fine che loro generalmente si attribuisce, esse sono in primo luogo e soprattutto sistemi di segni; ma in base alla

loro struttura interna esse sono in primo luogo e soprattutto qualcosa di diverso, cioè sistemi di figure che si possono usare per costruire dei segni. La definizione della lingua come sistema di segni si è dunque rivelata, a un'analisi piú attenta, insoddisfacente. Essa riguarda solo le funzioni esterne della lingua, i suoi rapporti con i fattori non linguistici che la circondano, ma non le sue funzioni interne caratteristiche» [1943, trad. it. p. 51].

Hjelmslev sa bene che non esiste corrispondenza punto a punto tra figure dell'espressione e figure del contenuto, cioè: i fonemi non veicolano porzioni minimali di significato, anche se proprio da questo punto di vista si può per esempio riconoscere che in /tor- o/ il lessema esprime «bovino + maschio + adulto» mentre il morfema esprime «singolarità». E se il sistema delle figure del contenuto fosse piú ricco e non soltanto organizzato secondo inscatolamenti da genere a specie, allora si dovrebbe dire che /tor-/ esprime anche (e in blocco) «cornuto + mammifero + ungulato + buono da monta» e cosí via. Sta di fatto tuttavia che queste correlazioni si pongono tra un sintagma espressivo e un 'pacchetto' di figure del contenuto, correlate a quella espressione in virtú della funzione segnica, ma correlabili, in una diversa funzione, ad altri sintagmi espressivi. Il segno (o la funzione segnica) appaiono dunque come la punta emergente e riconoscibile di un reticolo di aggregazioni e disgregazioni sempre aperto a una ulteriore combinatoria. Il segno linguistico non è una unità del sistema di significazione ma una unità riconoscibile del processo di comunicazione.

Come è evidente, la proposta hjelmsleviana (fecondissima per tutto lo sviluppo di una semantica strutturale) non rende però ragione di altri tipi di segni in cui pare che i due funtivi non siano ulteriormente analizzabili in figure. O una nuvola che annunzia il temporale, o il ritratto della Gioconda non sono segni, oppure esistono segni senza figure dell'espressione e in cui appare rischioso parlare di figure del contenuto. Prieto [1966] ha decisamente allargato il campo di una sistematica dei segni riconoscendo sistemi senza articolazioni, sistemi a una sola seconda articolazione, sistemi con la sola prima articolazione. Il bastone bianco del cieco, presenza positiva che si costituisce come pertinente contro l'assenza del bastone, significante senza articolazioni, esprime genericamente la cecità, chiede il passaggio, postula comprensione da parte degli astanti, esprime insomma una nebulosa di contenuti. Sul piano del sistema il bastone è assai povero (presenza vs assenza), sul piano dell'uso comunicativo è assai ricco. Se non è un segno occorrerà trovargli un altro nome, ma qualcosa deve essere.



### 5.2. Segno vs enunciato.

Negli stessi anni in cui Hjelmslev criticava il formato troppo vasto del segno, Buyssens ne criticava il formato esageratamente minuto. L'unità semiotica non è il segno, ma qualcosa di corrispondente all'enunciato, che Buyssens chiamava 'sema'. L'esempio che fa Buyssens non riguarda segni linguistici, ma segnali stradali: «Un segno non ha significazione: una freccia, isolata dai cartelli di segnalazione stradale, ci ricorda diversi semi concernenti la direzione dei veicoli; ma da sola questa freccia non permette la concretizzazione di uno stato di coscienza; per farlo dovrà avere un certo colore, un certo orientamento e figurare su un certo cartello messo in un certo posto; è la stessa cosa che accade alla parola isolata, come ad esempio *tavola*; essa ci appare come membro virtuale di diverse frasi in cui si parla di cose diverse; ma da sola non permette di ricostruire lo stato di coscienza di cui si parla» [1943, p. 38].

Curiosa opposizione: Hjelmslev è disinteressato al segno perché è interessato alla lingua come sistema astratto; Buyssens è disinteressato al segno perché è interessato alla comunicazione come atto concreto. Come è evidente, si sottende al dibattito l'opposizione intensione vs estensione. Sgradevole omonimia: la semantica componenziale chiamerà 'semi' le figure hjelmsleviane (minori del segno) e la tradizione che prende le mosse da Buyssens (Prieto, De Mauro) chiamerà 'semi' gli enunciati piú vasti del segno.

In ogni caso il sema di Buyssens è ciò che altri chiamerebbe un enunciato, o un atto linguistico compiuto. Stupisce comunque l'affermazione iniziale di Buyssens per cui il segno non avrebbe significazione. Se è vero che *nominantur singularia sed universalia significantur*, si dovrà piuttosto dire che la parola /tavola/ da sola non nomina (non si riferisce a) nulla, ma possiede un significato, che Hjelmslev avrebbe potuto

scomporre in figure. Buyssens ammette che questa parola (come la freccia) può essere membro virtuale di frasi diverse. Cosa c'è allora nel contenuto di /tavola/ che la dispone ad entrare in espressioni come /La minestra è in tavola/ o /La tavola è di legno/ e non in espressioni come /La tavola mangia il pesce/ oppure /Si lavò la faccia col tavolo da pranzo/? Bisognerà allora dire che, proprio in virtú della sua analizzabilità in figure del contenuto, la parola /tavola/ deve rinviare, oltre che a entità semantiche atomiche, a *istruzioni* contestuali che ne regolino l'inseribilità in porzioni linguistiche maggiori del segno.

Quindi il segno deve continuare ad essere postulato come entità mediana tra il sistema delle figure e la serie indefinita delle espressioni assertive, interrogative, imperative a cui è destinato. Che poi, come suggerisce De Mauro [1971] sulla scia di Lucidi, questa entità mediana non debba essere chiamata 'segno' ma 'iposema', è pura questione terminologica.

Prieto [1975, trad. it. p. 27] aveva chiarito questo apparente diverbio Hjelmslev-Buyssens dicendo che il sema (alla Buyssens) è «unità di funzione» mentre la figura è «unità di economia». Hjelmslev diceva che il segno è unità di funzione e la figura unità di economia. Si tratta solo di individuare non due ma tre (e forse piú) livelli in cui il livello inferiore è sempre unità di economia di ciò che al livello superiore è unità di funzione.

Certamente la distinzione di Buyssens apre la strada alle critiche che oppongono al segno l'atto linguistico nella sua concretezza e complessità. Ma erano già presenti in Platone e Aristotele, nei sofisti e negli stoici le distinzioni tra il significato dei nomi e la natura pragmatica della domanda, della preghiera, del comando. Coloro che oppongono una pragmatica degli enunciati a una semantica delle unità segniche spostano l'attenzione dai sistemi di significazione ai processi di comunicazione [cfr. Eco 1975]: ma le due prospettive sono complementari. Non si può pensare al segno senza vederlo in qualche modo caratterizzato dal proprio destino contestuale, ma non si può spiegare perché qualcuno capisca un dato atto linguistico se non si discute la natura dei segni che esso mette in contesto. Lo spostamento di attenzione dai segni all'enunciato ribadisce solo quello che già si sapeva a lume di buon senso, e cioè che ogni sistema di significazione viene elaborato al fine di produrre processi di comunicazione. Mettere a fuoco uno dei due problemi non significa eliminare l'altro che rimane sullo sfondo; significa al massimo rimandarne la soluzione, o assumerla come già data.



### 5.3. Il segno come differenza.

Gli elementi del significante si costituiscono in un sistema di opposizioni in cui, come diceva Saussure, non vi sono che differenze. Ma lo stesso accade col sistema del significato: nel noto esempio fornito da Hjelmslev [1943, trad. it. p. 39] circa la differenza del contenuto di due termini apparentemente sinonimi come */Holz/* e */bois/*, ciò in cui le due unità di contenuto differiscono sono i confini di segmentazione di una porzione del continuum. Lo */Holz/* tedesco è tutto ciò che non è */Baum/* e non è */Wald/*. Ma anche la stessa correlazione fra piano dell'espressione e piano del contenuto si regge su di una differenza: rimando, rinvio reciproco fra due eterogeneità, la funzione segnica vive sulla dialettica di presenza e di assenza. Partendo da questa premessa strutturale si può dissolvere l'intero sistema dei segni in una rete di fratture, e identificare la natura del segno in quella 'ferita' o 'apertura' o 'divaricazione' che costituendolo lo annulla.

L'idea, per quanto ripresa con molto vigore dal pensiero post-strutturalista (si pensi in particolare a Derrida), emerge però molto prima. Nel breve scritto *De organo sive arte magna cogitandi* Leibniz, nel cercare pochi pensieri dalla cui combinatoria tutti gli altri possano essere derivati, come accade per i numeri, individua la matrice combinatoria essenziale nell'opposizione fra Dio e il nulla, la presenza e l'assenza. Di questa dialettica elementare è meravigliosa similitudine il calcolo binario.

In una prospettiva metafisica può essere affascinante vedere ogni struttura opposizionale come fondata su una differenza costitutiva che vanifica i termini differenti. Ma non si può negare che per concepire un sistema di opposizioni, in cui qualcosa venga percepito come assente, occorre che qualche cosa d'altro sia postulato come presente (almeno potenzialmente). Senza la presenza dell'uno non emerge l'assenza dell'altro. Le considerazioni che si fanno circa l'importanza dell'elemento assente valgono simmetricamente per l'elemen-

to presente; e le considerazioni che si fanno sulla funzione costitutiva della differenza valgono per i poli dalla cui opposizione scaturisca la differenza. L'argomento è quindi autofago. Un fonema è indubbiamente una posizione astratta in un sistema che acquista la sua valenza solo a causa degli altri fonemi che gli si oppongono. Ma affinché l'unità *emic* sia riconosciuta occorre formularla in qualche modo come *etic*. In altri termini, la fonologia costruisce un sistema di opposizioni per spiegare il funzionamento di una serie di presenze fonetiche che in qualche modo, se non gli preesistono, sono solidali col suo fantasma. Senza gente che emette suoni non c'è fonologia, anche se senza il sistema che la fonologia postula la gente non potrebbe distinguere i suoni che emette. I *tipi* si riconoscono perché sono realizzati come *occorrenze* concrete. Non si può postulare una forma (dell'espressione o del contenuto) senza presupporvi una materia e vedervi connessa, né prima né dopo, ma nell'atto stesso di concepirla, una sostanza.

Per quanto generati dalla pura solidarietà sistematica, anche gli elementi di forma del contenuto (che Peirce avrebbe chiamato 'oggetti immediati', prodotti dall'uso stesso del segno) sono manifestabili e analizzabili (e descrivibili nella loro natura formale) proprio perché sono conoscibili sotto forma di *interpretanti*, e cioè di altre espressioni che in qualche modo debbono essere emesse. Cosí il segno come pura differenza si contraddice nel momento in cui, per nominarlo come assenza, si producono segni percepibili.

### 5.4. Il predominio del significante.

La risposta data alla questione precedente può però validare un'altra critica alla nozione di segno. Se di esso si conosce sempre e soltanto la faccia significante, per sostituzione continua della quale si fanno emergere le aree di significato, la catena semiotica altro non è allora che 'catena significante'. Come tale la manovrerebbe persino l'inconscio qualora fosse costituito come linguaggio. Attraverso la «deriva» dei significanti, altri significanti si producono. Come conseguenza piú o meno diretta di queste conclusioni, l'universo dei segni e degli stessi enunciati si vanificherebbe nella *attività dell'enunciazione*. Non è difficile riconoscere in questo nodo di posizioni una tendenza di derivazione lacaniana che genera discorsi diversi ma in qualche modo solidali.



Questa critica si regge però su di un equivoco o su un vezzo linguistico. Qualsiasi cosa i teorici di tale tendenza dicano sui 'significanti', basta leggere 'significati' e il loro discorso acquista un senso comprensibile. L'equivoco o il vezzo derivano dall'ovvia constatazione che non si possono nominare i significati se non per mezzo di altri significanti, come si è detto nel paragrafo precedente. Ma non si dà, nei vari processi di spostamento o condensazione studiati da Freud, comunque se ne moltiplichino i meccanismi di deriva e di germinazione quasi automatica, non si dà, è bene ribadirlo, nessun gioco che, se pure legato ad assonanze, allitterazioni, similarità di espressione, non si riverberi subito sulla aggregazione delle unità di contenuto e non sia anzi determinato in profondo da tale riverbero. Nel passaggio tra /*Herr*/-/signore/ e /Signorelli/, di freudiana memoria, gioca una serie di differenze espressive fondate su identità e progressivi slittamenti di contenuto. Tanto è vero che l'esempio freudiano non solo è comprensibile ma è producibile solo da chi conosca a un tempo il tedesco e l'italiano e in essi riconosca funzioni segniche complete (espressione piú contenuto). Chi non sa il cinese non produce lapsus interpretabili in cinese, a meno che uno psicanalista che sa il cinese non gli dimostri che aveva memorie linguistiche rimosse e che senza volerlo ha giocato su espressioni cinesi. Un lapsus che faccia senso mette in gioco figure di contenuto; se mette in gioco solo figure di espressione, si tratta di un errore meccanico (di stampa, di dattilografia, di fonazione). E al massimo metterà in gioco elementi di contenuto solamente per l'interprete; ma in questo caso è l'interprete che dovrà venire psicanalizzato.

Dire che il segno si dissolve nella catena significante è una metafora per dire che il soggetto parlante (o scrivente, o pensante) può essere determinato dalla logica dei segni, dalla loro «bava» o deposito intertestuale, dal gioco sovente casuale (casuale in entrata, mai in uscita) tra diritti dell'espressione e diritti del contenuto. Ma in tal senso la nozione di catena significante non mette ancora in questione la nozione di segno, anzi ne vive.

### 5.5. Segno vs testo.

È peraltro certo che la cosiddetta catena significante produce *testi* che si trascinano dietro la memoria dell'*intertestualità* che li nutre. Testi che generano, o possono generare, svariate letture e interpretazioni; al limite, infinite. Si sostiene allora (e si pensi, con accentuazioni diverse, alla linea che congiunge l'ultimo Barthes, l'ultimo Derrida, Kristeva) che la significazione passa solo attraverso i testi, i testi sono il luogo dove il senso si produce e produce (pratica significante) e in questo tessuto testuale i segni del dizionario come equivalenze codificate possono essere fatti riaffiorare solo a patto di un irrigidimento e di una morte del 'senso'.

Questa critica non solo riprende l'obiezione di Buyssens (la comunicazione si dà solo a livello di enunciato) ma colpisce piú in profondo. Un testo non è solo un apparato di comunicazione. È un apparato che mette in questione i sistemi di significazione che gli preesistono, spesso li rinnova, talora li distrugge. Senza pensare necessariamente a testi in questo senso esemplari come *Finnegans Wake*, macchina testuale per liquidare grammatiche e dizionari, è certo a livello testuale che si producono e vivono le figure retoriche. In questa sede la macchinazione testuale svuota e arricchisce di figure del contenuto i termini che il vocabolario 'letterale' credeva cosí univoci e ben definiti. Ma se si può fare una metafora (cfr. l'articolo «Metafora» in *Enciclopedia Einaudi*, IX, pp. 191-236) e chiamare il leone /re della foresta/, aggiungendo quindi a «leone» una figura di «umanità», e riverberando sulla classe dei re una proprietà di «animalità», questo accade proprio perché sia /re/ sia /leone/ preesistevano come funtivi di due funzioni segniche in qualche modo codificate. Se non esistessero, prima del testo, segni (espressione e contenuto), ogni metafora altro non direbbe se non che una cosa è una cosa. Invece dice che *quella* cosa (linguistica) è al tempo stesso *un'altra*.

Quello che c'è di fecondo nelle tematiche della testualità è tuttavia l'idea che, perché la manifestazione testuale possa svuotare, distruggere o ricostruire funzioni segniche preesistenti, bisogna che qualcosa nella funzione segnica (e cioè il reticolo delle figure del contenuto) appaia già come gruppo di istruzioni orientato alla costruibilità di testi diversi. Ciò che si vedrà meglio in seguito (cfr. § 9).



### 5.6. Il segno come identità.

Secondo questa obiezione il segno sarebbe fondato sulle categorie della 'somiglianza' o della 'identità' e questa fallacia lo renderebbe coerente con una ideologia del soggetto. Il soggetto come presunta unità trascendentale che si apre al mondo (o a cui si apre il mondo) nell'atto della rappresentazione, il soggetto che trasferisce le proprie rappresentazioni ad altri soggetti nel processo di comunicazione, è una finzione filosofica che ha dominato tutta la storia della filosofia. Non si discuterà per ora questa critica, ma si vedrà in che senso la nozione di segno sarebbe solidale con la nozione (in crisi) di soggetto: «Sotto la maschera della socializzazione e del realismo meccanicistico, l'ideologia linguistica, assorbita dalla scienza del segno, erige il soggetto-segno a centro, inizio e fine di ogni attività translinguistica, e lo rinchiude, l'installa nella sua parola che il positivismo concepisce come uno psichismo che ha "sede" nel cervello» [Kristeva 1969, trad. it. p. 63].

Per affermare questo bisogna però aver deciso di identificare il segno con il segno linguistico e il segno linguistico col modello della equivalenza: p = q. Infatti la Kristeva definisce il segno come 'somiglianza'. Il segno «riconduce istanze differenziate (oggetto-soggetto da una parte; soggetto-interlocutore dall'altra) a un *insieme* (a una unità che si presenta come enunciato-messaggio), sostituendo alle pratiche un senso, e alle differenze una somiglianza» [*ibid.*, p. 64]. «La relazione istituita dal segno sarà quindi un *accordo di divari*, una *identificazione di differenze*» [*ibid.*, p. 75].

Ebbene, ciò che occorre ora 'iscrivere in falso' (come si usa dire in questo tipo di discorsi, specie se tradotti in spirito provinciale) è proprio questa idea che il segno sia somiglianza, equazione, identificazione. In questa sede si dovrà mostrare che esso non è somiglianza, identificazione ed equazione fra espressione e contenuto. Le conseguenze di questa dimostrazione sul rapporto soggetto-oggetto e soggetto-interlocutore, che non riguardano immediatamente il discorso che

qui si sta facendo, saranno accennate in conclusione (cfr. § 14).

Anzitutto il segno non appare come somiglianza e identità nella prospettiva peirciana: «Un segno è qualcosa attraverso la conoscenza del quale noi conosciamo qualcosa di piú» [Peirce 1904, *C.P.* 8.332, trad. it. p. 189]. E, come si vedrà, il segno è istruzione per l'interpretazione, meccanismo che conduce da uno stimolo iniziale a tutte le sue piú remote conseguenze illative. Si parte da un segno per percorrere tutta la semiosi, per arrivare al punto in cui il segno può generare la propria contraddizione (altrimenti non sarebbero possibili quei meccanismi testuali detti 'letteratura'). Il segno è per Peirce (e lo ricorda la stessa Kristeva [1974, trad. it. p. 47]) proposizione in germe. Ma affinché il segno appaia in questa luce bisognerà ripercorrerne la vicenda almeno per il primo tratto della sua storia. Per fare questo bisogna sgombrare il campo da una nozione imbarazzante, quella di segno linguistico. La si ritroverà dopo. Per ora si può farne astrazione perché essa non è apparsa per prima ed è anzi un prodotto culturale assai tardo.

## 6. *Segni* vs *parole*.

Il termine che la tradizione filosofica occidentale ha poi tradotto come '*signum*' e come 'segno' è in greco σημεῖον. Esso appare come termine tecnico-filosofico nel v secolo, con Parmenide e con Ippocrate. Spesso appare sinonimo di τεκμήριον 'prova', 'indizio', 'sintomo' e una prima decisiva distinzione tra i due termini appare solo con la *Retorica* aristotelica.

Ippocrate trova la nozione di indizio nei medici che lo hanno preceduto. Alcmeone dice che «delle cose invisibili e delle cose mortali gli Dei hanno immediata certezza, ma agli uomini tocca procedere per indizi (τεκμαίρεσθαι)» [Diogene Laerzio, *Vite*, VIII, 83]. I medici cnidii conoscevano il valore dei sintomi: pare li codificassero in forma di equivalenza. Ippocrate decide che il sintomo è equivoco se non è valutato contestualmente, tenendo conto dell'aria, delle acque, dei luoghi, della situazione generale del corpo, e del regime che potrà modificare questa situazione. Come dire: *se* p *allora* q, ma a patto che concorrano i fattori y, z. C'è un codice, ma non univoco. Il sintomo fornisce istruzioni per la sua valutazione in contesti diversi. Esso viene creato, reso funzione segnica (σημεῖον o τεκμήριον che sia) solo nell'atto dell'inferenza logico-concettuale [cfr. Vegetti 1965]. Si è suggerito che postulati analoghi valgano per la scienza indiziaria della storiografia, a partire da Tucidide [cfr. Ginzburg 1979].



Ippocrate non è interessato ai segni linguistici. Comunque non pare che all'epoca si applicasse il termine 'segno' alle parole. Le parole erano *nome* (ὄνομα). Su questa differenza gioca Parmenide, nell'opporre la verità del pensiero dell'essere alla illusorietà dell'opinione e alla fallacia delle sensazioni. Ora, se le rappresentazioni sono fallaci, i nomi altro non sono che etichette, altrettanto fallaci, che vengono apposte alle cose che si opina di conoscere. Ὀνομάζειν è sempre usato in Parmenide per dare un nome arbitrario, ritenendolo vero, mentre non corrisponde alla verità [Pasquinelli 1958, p. 405]. Il nome instaura una pseudoequivalenza con la realtà, e cosí facendo la occulta. Invece, ogni volta che usa il termine 'segno', Parmenide parla di una *prova evidente*, di un principio di inferenza: «Della via che dice che è... vi sono moltissimi segni (σήματα)» [Simplicio, *Fisica*, 179, 31].

Quindi i nomi (le parole) non sono segni, e i segni sono qualche cosa d'altro. D'altra parte, anche Eraclito dice: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice (λέγει) né nasconde, ma indica (σημαίνει)» [Diels e Kranz 1951, 22, A.93]. Qualsiasi cosa si intenda per λέγειν e per σημαίνειν [cfr. Romeo 1976] in ogni caso pare che anche qui non vi sia omologia tra segni e parole.

Con Platone e con Aristotele quando si parla delle parole già si pensa a una differenza tra significante e significato, e soprattutto tra significazione (dire *che cosa una cosa è*: funzione che svolgono anche i termini singoli) e riferimento (dire *che una cosa è*: funzione che svolgono solo gli enunciati completi). Ma Aristotele in tutta la sua opera logica, in cui si occupa del linguaggio, è renitente a usare la parola σημεῖον per le parole.

In un celebrato passo di *De Interpretatione* [16a 1-10] sembra che dica che le parole sono segni (σημεῖα). Ma seguiamo meglio il suo ragionamento. Egli dice anzitutto che le parole sono simboli (σύμβολα) delle affezioni dell'anima, cosí

come le lettere alfabetiche sono simboli delle parole. Poi precisa che sia le lettere che le parole non sono uguali per tutti, il che rinvia a quello che ribadisce meglio in 16a 20-30, e cioè che parole e lettere sono poste (nascono) per convenzione, e qui di nuovo ripete che esse diventano simboli, e in questo sono differenti dai suoni emessi dalle bestie per manifestare le loro affezioni interne. Come ripeterà anche Tommaso nel suo commento a questo testo, i suoni emessi dalle bestie (inarticolati) sono *segni naturali*, come il gemito degli infermi. Quindi pare chiaro che quando Aristotele deve definire i nomi usi il termine /simbolo/ [cfr. anche Di Cesare 1981 e Lieb 1981]. Si noti che /simbolo/ è un termine assai meno forte e definito di /segno/ e in tutta la tradizione di quell'epoca sta per 'marca di riconoscimento' (noi diremmo oggi getτone – vedi anche quel che si dirà nel capitolo sul simbolo).

Nel passo immediatamente seguente [sempre 16a 5] Aristotele precisa che, a differenza delle lettere e delle parole, le affezioni dell'anima sono similitudini o simulacri (noi diremmo oggi 'icone') delle cose, ma non si occupa di questa relazione, che viene studiata invece nel *De Anima*. Nel precisare questa differenza tra parole e affezioni dell'anima, egli afferma, quasi incidentalmente, che parole e lettere sono sicuramente anzitutto segni (σημεῖα) delle affezioni dell'anima, e quindi sembrerebbe assimilare il concetto di simbolo a quello di segno. In prima istanza si potrebbe pensare che egli usi /segno/ in senso lato, quasi metaforico. Ma c'è qualcosa di piú. Se Aristotele si sta attenendo all'uso comune (che è anche quello a cui si rifà, come vedremo, nella *Retorica*) egli sta dicendo che parole e lettere sono sicuramente *prove* e *indizi* che ci siano affezioni dell'anima (sono la prova che qualcuno nell'emettere le parole ha qualcosa da esprimere), ma che questo essere indizio di un'affezione non significa che esse (le parole) abbiano lo stesso statuto semiotico delle affezioni.

L'ipotesi sembra rafforzata dal modo in cui Aristotele, poco piú avanti, usa /segno/ in un contesto che forse è tra i piú ardui del *De Interpretatione*, dove deve stabilire che il verbo, preso al di fuori dell'enunciato, non afferma l'esistenza né dell'azione né del soggetto che agisce, e che neppure il verbo essere, da solo, afferma che qualcosa di fatto esista. E in tale contesto [16b 19 sgg.] dice che neppure /essere/ o /non essere/ sono *segno* dell'esistenza della cosa. Ma cosa egli in-



tende quando suggerisce che un verbo possa essere segno dell'esistenza della cosa è chiarito prima [in 16b 5 sgg.], quando dice che un verbo è sempre «segno (σημεῖον) delle cose dette di altro». Su questo passo si esercita Tommaso nel suo commento escludendo subito l'interpretazione che per noi sarebbe piú ovvia ma che non poteva essere cosí ovvia allora: e cioè che il verbo (e tutto l'enunciato che contiene il verbo) sia il significante, l'espressione, il veicolo di una predicazione (e l'enunciato sia il veicolo di una proposizione). Tommaso chiarisce che il brano va inteso in senso molto piú terra terra, e cioè che la presenza del verbo nell'enunciato è *prova*, *indizio*, *sintomo* che in quell'enunciato si sta asserendo qualcosa d'altro.

Pertanto, quando Aristotele dice che neppure il verbo /essere/ da solo è segno dell'esistenza della cosa, vuole dire che l'enunciazione isolata del verbo non è indizio che si stia affermando l'esistenza di qualcosa: perché il verbo possa avere tale valore indiziale occorre che sia congiunto agli altri termini dell'enunciato, il soggetto e il predicato (e quindi il verbo /essere/ è indizio di asserzione di esistenza, o di predicazione dell'inerenza attuale di un predicato a un soggetto, quando appaia in contesti come /x è y/ oppure /x è/, nel senso di «x esiste di fatto»).

Queste osservazioni ci dicono in che senso Aristotele non riteneva affatto di definire le parole come segni. Prova ne sia che mentre nella *Retorica* il segno sarà sempre inteso come principio di una inferenza, in tutte le pagine che egli scrive sul linguaggio verbale, il termine linguistico (simbolo) si regge sul modello dell'equivalenza, anzi si può dire che è Aristotele a instaurare il modello dell'equivalenza per i termini linguistici: il termine è equivalente alla propria definizione e con essa è pienamente *convertibile* (come vedremo nel secondo capitolo di questo libro).

Il segno appare invece nella *Retorica* [1357a, 1 - 1357b, 35] dove si dice che gli entimemi si traggono dai verosimili (εἰκότα) e dai segni (σημεῖα). Ma i segni si distinguono in due categorie logicamente ben differenziate.

Il primo tipo di segno ha un nome particolare, τεκμήριον, nel senso di 'prova'. Si può tradurlo come 'segno necessario': se ha la febbre, allora è malato; se ha latte, allora ha partorito. Il segno necessario può essere tradotto nell'affermativa

universale 'Tutti coloro che hanno la febbre sono malati'. Si noti che esso non instaura un rapporto di equivalenza (biconzionale): infatti si può essere malati (per esempio di ulcera) senza avere la febbre.

Il secondo tipo di segno, dice Aristotele, non ha un nome particolare. Si potrebbe indicarlo come 'segno debole': se ha la respirazione alterata, allora ha la febbre. Si vede che la conclusione è solo probabile perché colui potrebbe respirare in modo alterato perché ha corso. Trasformato in premessa esso darebbe solo una particolare affermativa: 'Ci sono alcuni che hanno la respirazione alterata e costoro hanno la febbre' (la forma logica non è quella dell'implicazione ma della congiunzione). Si noti che il segno debole è tale proprio perché il segno necessario non instaura una equivalenza. Infatti si ha un segno debole convertendo l'universale affermativa, in cui si risolve il segno necessario, in una particolare affermativa: la subalterna di 'Tutti coloro che hanno la febbre sono malati' dà appunto, in termini di quadrato logico, 'Ci sono alcuni che sono malati e hanno la febbre' (che è appunto un segno debole).

Anche il segno debole è però buono retoricamente, e si vedrà piú avanti l'importanza di questa ammissione. E sono usabili come prove tecniche in retorica il ricorso al verosimile (ciò che avviene per lo piú) e all'*esempio* (παράδειγμα) che è difficile distinguere dal verosimile: Dionigi aspira alla tirannia perché ha richiesto una guardia, infatti precedentemente Pisistrato chiese una guardia e quando l'ebbe ottenuta divenne tiranno, e cosí aveva fatto Teagene di Megara. L'esempio è solo un'*induzione*. Argomenta da due proposizioni che individualmente non dicono nulla e messe insieme non consentono un sillogismo apodittico perché *nihil sequitur geminis ex particularibus unquam*.

Il fatto è che Aristotele si muove a fatica tra questi vari segni. Egli conosce il sillogismo apodittico ma non conosce, almeno con chiarezza teorica, il sillogismo ipotetico, e cioè proprio la forma $p \supset q$ che sarà la gloria degli stoici. Per questo individua schemi argomentativi ma non si sofferma troppo sulla loro forma logica.



## 7. *Gli stoici.*

Anche gli stoici (per quanto si può ricostruire della loro articolatissima semiotica) sembrano non saldare a chiare lettere dottrina del linguaggio e dottrina dei segni. Quanto al linguaggio verbale essi distinguono con chiarezza tra σημαῖνον 'espressione', σημαινόμενον 'contenuto' e τυγχάνον 'referente'. Sembrano riprodurre la triade già suggerita da Platone e Aristotele, ma la lavorano con una finezza teorica che manca persino a molti dei loro ripetitori contemporanei.

Dell'espressione essi non solo approfondiscono la multipla articolazione, ma distinguono la semplice voce emessa da laringe e muscoli articolatori, che non è ancora suono articolato, l'elemento linguistico articolato e la parola vera e propria, che sussiste solo in quanto correlata e correlabile a un contenuto. Come dire, saussurianamente, che il segno linguistico è una entità a due facce: Agostino, sulla scia stoica, chiamerà *dictio* quel *verbum vocis* che non solo *foris sonat* ma che è percepito e riconosciuto in quanto correlato a un *verbum mentis* o *cordis*. Per gli stoici il rischio in cui incorrono i barbari, è di percepire la voce fisica ma di non riconoscerla come parola: non perché non abbiano nella loro mente una idea corrispondente, ma perché non conoscono la regola di correlazione. In questo gli stoici vanno molto piú avanti dei loro predecessori e individuano la natura 'provvisoria' e instabile della funzione segnica (lo stesso contenuto può *fare parola* con una espressione di una lingua diversa): forse perché, come suggerisce Pohlenz [1948], tutti di origine fenicia sono i primi intellettuali non greci che lavorano in terra greca e sono portati a pensare e a parlare in una lingua diversa da quella nativa. Sono i primi a superare quell'etnocentrismo linguistico che aveva portato lo stesso Aristotele a identificare le categorie logiche universali attraverso i termini di una lingua particolare.

Quanto al contenuto, esso non è piú, come nei pensatori precedenti, una affezione dell'anima, immagine mentale, percetto, pensiero, idea. Non è idea nel senso platonico perché la metafisica stoica è materialistica; e non lo è nel senso psicologico, perché anche in tal caso sarebbe 'corpo', fatto fisico, alterazione dell'anima (corpo anch'essa), sigillo impresso nel-

la mente: e invece gli stoici suggeriscono l'idea che il contenuto sia un 'incorporale' [cfr. Bréhier 1928; Goldschmidt 1953].

Sono incorporali il vuoto, il luogo, il tempo, e dunque le relazioni spaziali e le sequenze cronologiche, cosí come sono incorporali le azioni e gli eventi. Gli incorporali non sono cose, sono stati di cose, modi di essere. Sono incorporali la superficie geometrica o la sezione conica priva di spessore. Gli incorporali sono *entia rationis* nella misura in cui un *ens rationis* è una relazione, un modo di guardare le cose. Tra gli incorporali gli stoici pongono il λεκτόν, che è stato variamente tradotto come 'esprimibile', '*dictum*' o 'dicibile'.

Il λεκτόν è una categoria semiotica. A voler sintetizzare le conclusioni degli interpreti piú persuasivi, il λεκτόν è una *proposizione*: il fatto che si dia l'evento che Dione cammini, nel momento in cui è espresso è un λεκτόν.

Il primo problema che si pone è quello del rapporto tra il σημαινόμενον e il λεκτόν. Se «Dione cammina» è proposizione (e dunque incorporale) saranno incorporali anche «Dione» e «cammina»? Sesto Empirico, cosí ricco di testimonianze sugli stoici, ma cosí ingeneroso nei loro confronti da fare sempre sospettare che li abbia fraintesi, identifica come sinonimi σημαινόμενον e λεκτόν [*Contro i matematici*, VIII, 12]. La soluzione pare invece piú articolata. Gli stoici parlano di λεκτά completi e incompleti. Il λεκτόν completo è la proposizione, i λεκτά incompleti sono parti, tasselli di proposizione che si compongono nella proposizione attraverso una serie di legami sintattici. E tra i λεκτά incompleti appaiono il *soggetto* e il *predicato*. Sembrano categorie grammaticali e lessicali, e quindi categorie dell'espressione: invece sono categorie del contenuto. Infatti il soggetto (cosí di solito viene tradotto il termine πτῶσις) è l'esempio massimo del *caso*, perché l'attenzione alle proposizioni assertorie portava a considerare il soggetto come il caso per eccellenza. Ora il caso non è la flessione (categoria grammaticale che esprime il caso): è piuttosto contenuto espresso o esprimibile; oggi si direbbe che è una pura *posizione attanziale*. In questo senso il soggetto, esempio principe di λεκτόν incompleto, è un incorporale. In questo modo gli stoici avevano già depsicologizzato la semantica, e per questo si può tradurre σημαινόμενον come 'contenuto' nel senso hjelmsleviano, posizione



in un sistema, risultato di una segmentazione astratta del campo noetico, unità culturale (non immagine mentale, non pensiero pensato, non engramma). Quindi i contenuti sono elementi incorporali espressi dalle espressioni linguistiche che si legano a produrre enunciati che esprimono proposizioni. Il λεκτόν completo come «rappresentazione del pensiero» è «ciò che può essere veicolato dal discorso» [*ibid.*, 70].

Sino a questo punto gli stoici non hanno ancora introdotto il segno come σημεῖον. Quando parlano del segno sembrano riferirsi a qualcosa di immediatamente evidente che porta a concludere circa l'esistenza di qualcosa di non immediatamente evidente. Il segno può essere *commemorativo* e in tal senso nasce da una associazione, confermata dall'esperienza precedente, fra due eventi: sulla base dell'esperienza so che se c'è fumo allora ci deve essere del fuoco. Oppure può essere *indicativo* e allora rinvia a qualcosa che non è mai stato evidente e probabilmente non lo sarà mai, come i moti del corpo sono significativi dei moti dell'anima, o come il fatto che gli umori passino attraverso la pelle indica che devono esistere dei pori percettibili (anche se di fatto non percepiti). In tutti questi casi i segni sembrano essere sempre eventi fisici: il fumo, la presenza del latte che rivela il parto, la luce che rivela il giorno, e cosí via.

Deve tuttavia porre in sospetto il fatto che gli eventi, gli stati transitori dei corpi, siano incorporali. In verità Sesto riconosce che il segno da cui si trae l'inferenza non è l'evento fisico, ma la proposizione in cui è espresso. Il segno è «la proposizione antecedente in una valida premessa ipotetica maggiore che serve a rivelare il conseguente» [*ibid.*, 245] ovvero «una proposizione antecedente vera in un condizionale vero ed è tale da servire a rivelare la conseguente» [*Schizzi pirroniani*, II, 104].

In tal senso il modello stoico del segno ha la forma dell'implicazione ($p \supset q$), dove le variabili non sono realtà fisiche e neppure eventi, ma proposizioni in cui gli eventi sono espressi. Un pennacchio di fumo non è segno se l'interprete non individua l'evento come antecedente vero di un ragionamento ipotetico (*se* c'è fumo...) che si correla per inferenza (piú o meno necessaria) al conseguente (... *allora* c'è fuoco).

Sesto si diverte a dimostrare l'insostenibilità di questa soluzione che trasforma il segno in un rapporto logico, perché (sostiene) il contadino e il navigante che percepiscono eventi atmosferici e ne traggono inferenze dovrebbero essere sapienti di logica. Come se gli stoici, anziché prescrivere, non descrivessero le regole del buon ragionare (*logica utens*, non *logica docens*): anche il navigante indotto nel momento in cui riconosce il segno come tale trasforma il dato bruto in qualcosa che, direbbe Peirce, ha la natura di una Legge. Per questo gli stoici possono dire, come dicono, che il segno è un λεκτόν, e quindi un incorporale. Il segno non riguarda *quel* fumo e quel fuoco, ma la possibilità di un rapporto da antecedente a conseguente che regola *ogni* occorrenza del fumo (e del fuoco). Il segno è *tipo*, non *occorrenza*.

È chiaro allora come si saldino di diritto, nella semiotica stoica, dottrina del linguaggio e dottrina dei segni: perché ci siano segni occorre che siano formulate proposizioni e le proposizioni debbono organizzarsi secondo una sintassi logica che è rispecchiata e resa possibile dalla sintassi linguistica [cfr. Frede 1978]. I segni affiorano solo in quanto sono esprimibili razionalmente attraverso gli elementi del linguaggio. Il linguaggio si articola in quanto esprime eventi significativi.

Si badi bene: gli stoici non dicono ancora che le parole sono segni (al massimo dicono che le parole servono a veicolare *tipi* di segni). La differenza lessicale tra la coppia σημαῖνον/σημαινόμενον e il σημεῖον permane. Ma la comune ed evidente radice etimologica è spia della loro solidarietà. Si potrebbe far dire agli stoici, con Lotman, che la lingua è *sistema modellizzante primario* attraverso il quale anche gli altri sistemi vengono espressi.

Sempre usando riferimenti a teorie contemporanee [cfr. anche Todorov 1977] si potrebbe allora dire che termine linguistico e segno naturale si costituiscono in un doppio rapporto di significazione o in una doppia sopraelevazione semiotica che si traduce nel modello hjelmsleviano della *connotazione* (nella forma diagrammatica divulgata da Barthes):

<table>
<tr><td colspan="2">E</td><td>C</td></tr>
<tr><td>E</td><td>C</td><td></td></tr>
</table>



La parola /fumo/ si riferisce a una porzione del contenuto che vien convenzionalmente registrata come «fumo». A questo punto abbiamo tre alternative, sia in direzione intensionale che estensionale: *a*) «fumo» connota «fuoco» sulla base di una rappresentazione enciclopedica che tiene conto anche di relazioni metonimiche effetto-causa (come accadrebbe in una grammatica casuale che tenga conto di 'attanti' come Causa o Agente); *b*) l'enunciato /c'è fumo/ esprime la proposizione «c'è fumo» che, sempre in virtú di una competenza enciclopedica soggiacente che includa *frames* e *scripts* (vedi il secondo capitolo di questo libro), suggerisca come ragionevole inferenza «dunque c'è fuoco» (fenomeno che si verifica anche al di fuori di concrete operazioni di riferimento a stati del mondo); *c*) in un processo di riferimento a stati del mondo la proposizione «qui c'è fumo», sulla base della competenza enciclopedica, conduce alla proposizione «pertanto qui c'è fuoco» – a cui dovrà poi essere assegnato un valore di verità.

Ci si può domandare cosa avvenga quando percepisco l'evento fisico costituito da una nuvola o da un pennacchio di fumo. In quanto evento fisico esso non è diverso da un suono qualsiasi che posso percepire senza conferirgli rilevanza semiotica (come accade al barbaro). Ma se so, in base a una regola precedente, che il fumo, in generale, rinvia al fuoco, allora pertinentizzo l'evento come occorrenza espressiva di un contenuto piú generale e il fumo percepito diventa il contenuto percettivo «fumo». Questo primo movimento, dalla sensazione alla percezione investita di significato, è cosí immediato che si è portati a non considerarlo come semioticamente rilevante. Ma è questa immediatezza presunta fra sensazione e percezione che la gnoseologia ha sempre messo in questione. Persino nella prospettiva medievale in cui, se è vero che la *simplex apprehensio*, ovvero prima operazione dell'intelletto, coglie nel fantasma la cosa nella sua essenza, è solo nell'atto del giudizio, e cioè nella seconda operazione dell'intelletto, che la cosa è riconosciuta come esistente e rilevante ai fini di ulteriori predicazioni. Non è un caso se la gnoseologia parla di 'significato' percettivo e il termine 'significato' sembra a un tempo una categoria semantica e una categoria della fenomenologia della percezione. In verità anche per cogliere, in una serie di dati della sensazione, la forma

«fumo», debbo già essere indirizzato dalla persuasione che il fumo sia rilevante ai fini di ulteriori inferenze: altrimenti il fumo offertomi dalla sensazione rimane come un percetto virtuale che debbo ancora decidere se pertinentizzare come fumo, foschia, miasma, esalazione qualsiasi non dipendente da un fenomeno di combustione. Solo se già posseggo la legge generale per cui 'se fumo allora fuoco' sono in grado di rendere 'significante' il dato sensibile vedendolo come quel fumo che può rivelarmi il fuoco.

Per cui si può dire che, anche di fronte al fatto naturale, i dati della sensazione mi appaiono come espressioni di un possibile contenuto percettivo che a un secondo livello posso cogliere, sia estensionalmente sia intensionalmente, come segno che mi rinvia, in generale e in concreto, al fuoco. Posizione sottintesa dalla stessa gnoseologia stoica dove, malgrado le certezze della 'rappresentazione catalettica', esse vanno tuttavia verificate alla prova dell'inferenza logico-concettuale. La rappresentazione catalettica propone la presenza di qualcosa che potrebbe essere fumo (salvo inganno dei sensi): solo dopo la verifica inferenziale, solo dopo che si è verificata estensionalmente la conseguenza del fumo, il fuoco, si è sicuri della certezza della percezione. La logica-semiotica stoica è lo strumento di verifica della percezione.

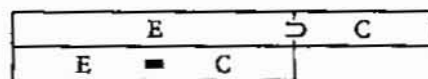
## 8. *Unificazione delle teorie e predominio della linguistica.*

Alcuni secoli dopo, nel *De magistro*, Agostino opererà definitivamente la saldatura fra teoria dei segni e teoria del linguaggio. Egli riconoscerà il *genus* dei segni di cui i segni linguistici sono una *specie*, come le insegne, i gesti, i segni ostensivi. Sedici secoli prima di Saussure.

Ma cosí facendo Agostino consegna alla tradizione posteriore un problema che neppure gli stoici avevano risolto con chiarezza e di cui egli, Agostino, provvede la soluzione, ma senza enfatizzarla in modo indiscutibile.

Ciò che rimaneva irrisolto nella soluzione stoica era la differenza tra il rapporto (che Hjelmslev chiamerà di denotazione) tra espressione linguistica e contenuto, da un lato, e quello tra proposizione-segno e conseguente significato, dal-



l'altro. Il sospetto è che il primo livello si regga ancora sulla equivalenza, mentre il secondo è indiscutibilmente fondato sull'implicazione:

Tuttavia ci si deve chiedere se questa differenza non sia effetto di una curiosa 'illusione ottica'. Se ne segua la generazione. Dal momento in cui Agostino introduce la lingua verbale fra i segni, la lingua incomincia a trovarsi a disagio in questo quadro. Troppo forte, troppo finemente articolata e quindi troppo scientificamente analizzabile (e si pensi a quanto avevano fatto già sino ad allora i grammatici ellenistici), le riusciva difficile sottomettersi a una teoria dei segni nata per descrivere i rapporti fra eventi naturali, cosí elusivi e generici (e si vedrà quanto l'implicazione stoica fosse epistemologicamente aperta a un continuum di rapporti di necessità e di debolezza). Poiché si ritiene sempre piú (e varrebbe la pena di studiare minutamente questa vicenda di storia della semiotica) che la lingua, oltre che il sistema semiotico piú o meglio analizzabile, sia anche quello che può modellizzare tutti gli altri, trasformando ogni altra semiotica nel piano del proprio contenuto, gradatamente il modello del segno linguistico si propone come il modello semiotico per eccellenza.

Ma quando si arriva a questa conclusione (e si può considerare che il coronamento lo si abbia con Saussure) il modello linguistico è ormai cristallizzato nella sua forma piú 'piatta', quella incoraggiata dai dizionari e, malauguratamente, da molta logica formale che deve solo riempire a titolo di esempio i propri 'simboli' vuoti. E si fa strada la nozione di significato linguistico come sinonimia e definizione essenziale.

È Aristotele che ha consegnato il principio di equivalenza (bicondizionale) fra termine e definizione per genere e specie, perché lavorava solo sui termini categorematici da inserire in proposizioni assertorie. Accade invece che gli stoici [cfr. Frede 1978; Graeser 1978] ritenessero che ogni categoria sintattica ha la sua controparte semantica, anche i sincategorematici. Se i λεκτά completi nascevano da una combinazione dei λεκτά incompleti, dovevano avere contenuto an-

che le congiunzioni, anche gli articoli e i pronomi. Agostino mostrerà che hanno significato anche le preposizioni.

## 9. *Il modello 'istruzionale'*.

Nel *De magistro* [II, 1] Agostino analizza con Adeodato il verso virgiliano «si nihil ex tanta superis placet urbi relinqui» e definisce le otto parole come «octo... signa»; quindi passa a interrogarsi sul significato di */si/* e riconosce che questo termine veicola un significato di «dubbio». E siccome riconosce «non esse signum nisi aliquid significet» è costretto a definire anche il significato (non certo il referente!) di */nihil/*: siccome è impossibile che si emettano segni per non dire nulla, e siccome il significato di /niente/ non sembra essere né un oggetto né uno stato del mondo, Agostino conclude che questo termine esprime una *affezione dell'animo*, e cioè lo stato della mente che, pur non riconoscendo qualcosa, ne riconosce perlomeno l'assenza. Oggi si direbbe; un operatore logico, un qualche cosa che deve avere uno statuto nello spazio astratto del contenuto.

Quindi Agostino domanda cosa significhi */ex/* e rifiuta decisamente la definizione sinonimica, per cui esso significherebbe */de/*. Il sinonimo è una interpretazione, ma deve essere a sua volta interpretato. La conclusione è che */ex/* significa una specie di separazione (*secretionem quandam*) da ciò in cui si trovava incluso. E aggiunge una successiva 'istruzione' per la sua decodifica contestuale: talora esprime separazione da qualcosa che non c'è piú, come quando la città citata dal verso è scomparsa; e talora esprime separazione da qualcosa che permane, come quando si dice che dei negozianti vengono da Roma.

Dunque il significato di un termine sincategorematico è un blocco (una serie, un sistema) di istruzioni per le sue possibili inserzioni contestuali, e per i suoi diversi esiti semantici in contesti diversi (ma tutti ugualmente registrabili in termini di codice).

Ma se questo è possibile coi sincategorematici non potrà esserlo anche coi categorematici? Infatti è questa la soluzione che sta ormai prevalendo nelle semantiche componenziali orientate al contesto. Queste forme di semantica istruzionale



[cfr. Schmidt 1973] sono state variamente anticipate dalla logica dei relativi di Peirce [1902*a*, *C.P.* 2.379; 1870, *C.P.* 2.64; cfr. anche Eco 1979, § 2], dalle varie grammatiche casuali [cfr. Fillmore 1968; Bierwisch 1971; Bierwisch e Kiefer 1970], dai modelli semantici a selezioni contestuali e circostanziali [Eco 1979, § 2.11] e nella loro riformulazione per la disambiguazione della metafora.

Tralasciando in questa sede una analisi dettagliata di tali modelli, che riguardano una teoria intensionale del significato, basta comunque fare ricorso alla propria esperienza di parlanti. Se qualcuno inizia a parlare e mi dice /corre/ non è affatto vero che io, in base alla mia competenza linguistica, mi limito a individuare una porzione di contenuto rappresentata dall'articolazione di alcune figure quali «azione + fisica + veloce + con le gambe, eccetera». Semplificazioni del genere bastavano ai tempi in cui Hjelmslev doveva, in laboratorio, stabilire la possibilità minimale di una scomposizione del significato in figure e dimostrare che esisteva (incorporalmente?) il contenuto, liberando questa nozione dalle ipoteche mentalistiche e psicologistiche dovute anche alla disinvoltura con cui i discepoli di Saussure avevano rappresentato il significato di /albero/ con lo schizzo di un albero. Ma, superata questa necessaria fase di laboratorio, occorre anche affermare che, non appena io ho percepito /corre/, mi dispongo, individuando uno spazio di contenuto strutturato come blocco di istruzioni contestuali, a una serie di attese. Per esempio: 'Corre voce che...', 'Corre forte il nostro campione!...', 'Corre Luigi nella prossima gara?...', 'Corre chi vuole dimagrire...', 'Egli corre verso la rovina!' Dove si vede come, in ciascuno degli esempi proposti, /corre/ abbia una diversa valenza semantica. Dispormi a queste diverse eventualità significa ispezionare lo spazio del contenuto per prevedere quale degli esiti sarà piú probabile in base agli elementi contestuali che hanno preceduto o che seguiranno l'occorrenza del termine. Il tipo semantico è la descrizione dei contesti in cui è ragionevole che il termine occorra.

Ma se è cosí, allora la significazione connotata è possibile perché già al primo livello di significazione (quello a cui eminentemente e in prima istanza funziona il segno linguistico) non esiste mera equivalenza, bensí implicazione.

Quando il termine linguistico pare reggersi sulla pura

equivalenza è semplicemente perché ci si trova di fronte a una implicazione catacresizzata o 'addormentata'. È a causa dell'inerzia e pigrizia della competenza che si crede che /fumo/ ≡ /smoke/ ≡ «fumo» ≡ «materia gassosa prodotta da un processo di combustione». In effetti la regola è: *se* appare nei contesti x, y, *allora* materia gassosa prodotta da combustione, ma in tal caso, *allora* fuoco, *se* invece nei contesti z, k, *allora* attività di ingestione di gas prodotti da combustione di erbe particolari + soggetto agente + tempo presente, ecc. Il fatto che un dizionario registri diversi blocchi di istruzioni sotto due o piú voci considerate omonime è pura materia di economia didattica.

Non diversamente avviene nel processo di riconoscimento di eventi naturali che poi generano una proposizione-segno. La percezione è interrogativa e condizionale, è retta sempre (anche quando non ci se ne rende conto) da un principio di scommessa. *Se* quei determinati dati percettivi, *allora* forse «fumo» purché altri elementi contestuali autorizzino a ritenere appropriata l'interpretazione percettiva. Peirce lo sapeva, anche la percezione è processo indiziario, focolaio di semiosi in nuce. Che di fatto avvenga senza sforzo non ne inficia il meccanismo di diritto [1868, trad. it. pp. 48-49].

Non rimane allora che risolvere il problema delle cosiddette *semie sostitutive*, semiotiche il cui piano del contenuto è l'espressione di un'altra semiotica: nell'alfabeto Morse /· –/ ≡ /a/ e viceversa, con totale bicondizionalità. Basterebbe dire che le semie sostitutive rappresentano semiotiche degradate. Se non che anche qui l'equivalenza appare come implicazione 'addormentata': anche il Morse è un sistema di istruzioni per sostituire punti e linee con lettere alfabetiche. Che se poi un lettore competente del Morse salta direttamente dall'espressione in punti e linee al fonema corrispondente (come avviene con la lettura alfabetica) l'occorrenza di un dato fonema lo porterà ad avanzare previsioni sulla futura sequenza sintagmatica, cosí come il riconoscimento del fonema è garantito dalle inferenze autorizzate dalla sequenza sintagmatica precedente.

Non c'è dunque differenza di struttura semiotica tra significazione di primo e di secondo livello (e si usa questa distinzione perché la coppia denotazione/connotazione è equivoca, dato che nelle teorie semantiche estensionali 'denotazione' significa riferimento e rinvio a un valore di verità). Quell'oggetto fluttuante che il parlare comune chiama 'segno' in casi cosí diversi, esiste come oggetto disciplinare unificato, *costruito* dalla disciplina che lo studia, sussumendo fenomeni diversi sotto lo stesso schema formale $p \supset q$.



Quello che muta a seconda dei fenomeni è la cogenza di questa implicazione. *Se* il primo, *allora* il secondo. Ma qual è lo statuto epistemologico di *se* e di *allora*?

## 10. *Codici forti e codici deboli.*

L'implicazione stoica era l'implicazione filoniana, l'implicazione materiale della logica moderna. Come tale essa non si pronunziava sulla validità epistemologica del legame fra antecedente e conseguente. Gli esempi che gli stoici fanno sono tra i piú vari. 'Se c'è giorno allora c'è luce' è una equivalenza (bicondizionale); 'Se è giorno allora Dione cammina' è esempio di implicazione materiale senza alcuna validità epistemologica; 'Se ha latte allora ha partorito' è inferenza da effetto a causa fondata su induzioni precedenti; 'Se si vede una torcia, allora arrivano i nemici' sembra illazione assai vaga, perché la torcia potrebbe essere agitata anche dagli amici, ma Sesto interpreta questo segno come convenzionale supponendo che lo si riconosca in base a un accordo precedente: e a questo punto il valore epistemologico non dipenderebbe piú da leggi naturali ma da leggi sociali. Introducendo con questo esempio tutti i segni commemorativi tra quelli fondati su una correlazione arbitraria, Sesto ammette la natura inferenziale dei segni convenzionali. In questo caso lo statuto epistemologico del *se-allora* ha la stessa natura legale delle norme sancite dai codici giuridici (si veda il capitolo finale di questo libro).

Sesto infine non riconosce statuto epistemologico ai segni indicativi: non si può dire che se un uomo cade in povertà è perché ha dissipato le sue ricchezze; potrebbe averle perdute in un naufragio o averle donate agli amici. A maggior ragione è vago il segno indicativo che va dal passaggio degli umori attraverso la pelle all'asserzione dell'esistenza di pori percettibili. Il conseguente è effetto di una mera ipotesi. Sesto ne conclude che i segni indicativi non esistono, ma ora si

sa che buona parte delle scoperte scientifiche sono fatte in base a inferenze ipotetiche di questo genere, che Peirce chiamava *abduzioni* e in cui il conseguente viene ipotizzato ipotizzando a sua volta una Legge di cui il conseguente sia *allora* il Caso cosí come l'antecedente è il Risultato.

Aristotele, interessato ad argomentazioni che in qualche modo rendessero ragione dei legami di necessità che reggono i fatti, poneva distinzioni di forza epistemologica fra segni necessari e segni deboli (cfr. § 6). Gli stoici, interessati a puri meccanismi formali dell'inferenza, evitano il problema. Sarà Quintiliano [*Institutio oratoria*, V, 9] interessato alle reazioni di una udienza forense, a cercare di giustificare, secondo una gerarchia di validità epistemologica, ogni tipo di segno che in qualche misura risulti 'persuasivo'. Quintiliano non si discosta dalla classificazione della *Retorica* aristotelica ma avverte che i segni necessari possono vertere sul passato (se ha partorito è stata necessariamente con un uomo), sul presente (se sul mare grava un forte vento vi sono necessariamente delle onde) e sul futuro (se è stato ferito al cuore necessariamente morirà).

Ora è chiaro che questi presunti rapporti temporali sono in verità diverse combinazioni del rapporto causa/effetto. Il rapporto fra parto e accoppiamento (segno *diagnostico*) risale dall'effetto alla causa, mentre quello tra ferita e morte (segno *prognostico*) va dalla causa ai suoi possibili effetti. Questa distinzione, peraltro, non è omologa a quella fra segni necessari e segni deboli. Se ogni causa non rinvia necessariamente ai suoi effetti possibili (segno prognostico debole), non tutti gli effetti rinviano alla stessa causa in modo necessario (segno diagnostico debole). Non solo vi sono effetti che potrebbero avere cause diverse (chi agita la torcia, i nemici o gli amici?) ma occorrerebbe distinguere fra *cause necessarie* e *cause sufficienti*. L'ossigeno è causa necessaria della combustione (per cui: se combustione allora ossigeno) ma lo sfregamento di un fiammifero è della combustione solo causa sufficiente (in concorrenza con altre cause possibili). Si potrebbe allora dire che il segno debole di Aristotele è segno da effetto a causa sufficiente (se respira male allora ha la febbre), ma ad esaminarlo meglio il segno debole non manca di una sua 'necessità'. Salvo che esso rinvia non a una causa ma a



una classe di cause: se la torcia, allora certamente *qualcuno* che l'ha accesa e che la agita; se respirazione affrettata, allora necessariamente alterazione del ritmo cardiaco (classe di eventi a cui appartiene *anche* la febbre). Questi tipi di segni avrebbero un loro conseguente necessario, salvo che il conseguente è ancora troppo ampio e va circoscritto (passaggio dalla classe a un proprio membro) in base ad altre inferenze contestuali, come del resto sapeva Ippocrate.

Non diversamente, a ben vedere, accade anche col linguaggio verbale dove posso nominare una entità per sineddoche da genere a specie. Invece di dire /uomini/ dico /mortali/.

Ma non minori problemi pone il segno prognostico da causa a effetto. Tommaso [*Summa Theologiae*, 1ª, q. 70, art. 2 ad 2um; 3ª, q. 62] dice che la causa strumentale può essere segno del suo possibile effetto: se il martello, allora le operazioni che esso potrebbe verosimilmente compiere. Cosí procede la polizia: trova armi in un appartamento e ne deduce il loro possibile utilizzo criminoso. Ma è chiaro che anche questo tipo di segno è aperto a inferenze contestuali: diverso è l'indizio se le armi vengono trovate in casa di un presunto terrorista, di un poliziotto, di un armaiolo. E perché Tommaso non parla per esempio della causa efficiente? La presenza in città di un noto assassino non può essere segno di una sua progettata azione criminosa? E quanto alla causa finale, non funzionano cosí le argomentazioni basate sul *cui prodest*?

Pare allora che tutti i segni prognostici siano deboli per la natura epistemologica dell'implicazione (il legame non è necessario) mentre quelli diagnostici possono esserlo per la generalità dell'*implicatum* (una classe troppo vasta di conseguenti). L'epistemologia, la logica induttiva e la teoria della probabilità sanno oggi valutare questi diversi gradi di forza epistemologica. Ma ci si chieda perché Aristotele, e ancor meglio Quintiliano, non si sono peritati di porre fra le prove possibili tutti i tipi di segni, pur riconoscendone la diversa forza epistemologica. È che a livello retorico i legami si basano piuttosto su convenzioni e opinioni diffuse. Quintiliano cita come verosimile (epistemologicamente assai debole) questo argomento: se Atalanta va a passeggio coi ragazzi nei bo-

schi allora probabilmente non è piú vergine. Il fatto è che in una data comunità questo verosimile può essere altrettanto convincente di un segno necessario. Dipende dai codici e dalle sceneggiature [cfr. Eco 1979] che quella comunità registra come 'buoni'.

Ora questo iato fra certezza 'scientifica' e certezza 'sociale' costituisce la differenza tra leggi e ipotesi scientifiche e codici semiotici. La necessità di una prova scientifica ha poco a che fare con la necessità di una prova semiotica. Scientificamente la balena è un mammifero, ma per la competenza di molti è un pesce. Scientificamente il limone è necessariamente un agrume e non è necessariamente giallo. Ma per il lettore di una poesia (Montale: «Le trombe d'oro della solarità» [*I limoni*, in *Movimenti*]) il limone è un frutto giallo, e che sia un agrume è irrilevante.

Quindi sul piano semiotico le condizioni di necessità di un segno sono fissate socialmente, sia secondo codici deboli sia secondo codici forti. In questo senso un evento può essere segno sicuro, anche se scientificamente non lo è. Ed è questa gerarchia di necessità semiotica che regge le correlazioni fra antecedenti e conseguenti e le rende di forza pari alle correlazioni fra espressioni e contenuti.

Quando poi, anche in termini semiotici, la classe dei conseguenti è molto imprecisa, si ha il segno non ancora codificato, codificato con vaghezza (il 'simbolo'), o in via di codificazione [cfr. Eco 1979, § 3 per i processi di invenzione di codice]. Di solito questa invenzione di codice assume la forma della piú ardita tra le inferenze, l'abduzione o ipotesi.

## 11. *Abduzione e invenzione di codice.*

L'abduzione o ipotesi è ampiamente descritta da Peirce in diversi punti della sua opera [cfr. in particolare 1902*b*, *C.P.* 2.96, trad. it. pp. 105-6; 1878, *C.P.* 2.619-35]. Comparata alla deduzione e all'induzione essa dà luogo ai tre diversi schemi inferenziali della figura seguente dove le caselle delineate a linea continua esprimono gli stadi argomentativi per cui si hanno proposizioni già verificate e le caselle a linea tratteggiata gli stadi argomentativi prodotti dal ragionamento:



Se il segno fosse retto da un mero rapporto di equivalenza la sua decodifica rappresenterebbe un processo deduttivo, come accade per le equivalenze delle semie sostitutive: /· –/ sta sempre per /a/; ora è il caso che /· –/; dunque /a/.

Se non si conoscesse il significato di un segno e si dovesse ricostruirlo attraverso esperienze ripetute, il processo da sviluppare parrebbe di tipo induttivo. Pare infatti che cosí si proceda per le definizioni di tipo ostensivo. Ogni volta che il nativo che parla una lingua ignota pronunzia l'espressione /x/ indica l'oggetto «y» oppure co-occorre l'esperienza «y». Dunque quella parola, con ragionevole probabilità, significa quell'oggetto o quell'azione. Quanto sia fallace l'induzione per interpretazione ostensiva è detto da Agostino nel *De magistro* [III, 6]. Quando Agostino chiede ad Adeodato come spiegherebbe il significato del termine /camminare/ Adeodato risponde che si metterebbe a camminare; e quando Agostino gli chiede cosa farebbe se la domanda gli fosse rivolta mentre sta camminando, Adeodato risponde che camminerebbe affrettando il passo. Al che Agostino gli obietta che egli potrebbe intendere quella azione come se il senso di /camminare/ fosse «affrettarsi». La questione è evidente, l'accumulo di segni ostensivi non chiarisce per mera induzione il significato del termine, se non c'è un quadro di riferimento, una regola metalinguistica (anzi, metasemiotica) in qualche modo espressa, che dica secondo quale regola si debba intendere l'ostensione. Ma a questo punto si è già passati al meccanismo dell'abduzione. Solo se ipotizzo che il comportamento di Adeodato, rispetto a cui la fretta agisce da meccanismo metasemiotico per rendere evidente l'atto del camminare, costituisce l'interpretazione del termine lingui-

stico, sono in grado di supporre che quanto esso mi propone (Risultato) sia il Caso della Regola ipotizzata. Procedimento che si verifica anche nella decodifica di termini linguistici noti, quando tuttavia sia incerto a quale di due lingue appartengono. Se qualcuno mi dice /cane!/ in tono eccitato, per capire se si tratta di un imperativo latino ('canta!') o di un insulto italiano, devo ipotizzare come quadro di riferimento una lingua. Che poi vi siano indizi circostanziali e contestuali a indirizzarmi verso l'individuazione della regola, non muta in linea di principio la struttura del processo interpretativo.

L'abduzione interviene anche quando debbo interpretare figure retoriche e quando debbo interpretare tracce, sintomi, indizi (si veda il richiamo ippocratico al contesto). Ma diversamente non accade quando voglia interpretare il valore che un dato enunciato, una parola chiave, una intera vicenda, assumono in un testo.

L'abduzione quindi rappresenta il disegno, il tentativo azzardato, di un sistema di regole di significazione alla luce delle quali un segno acquisterà il proprio significato.

A maggior ragione si ha abduzione con quei segni naturali che gli stoici chiamavano indicativi, di cui si sospetta che siano segni, senza ancora sapere di che cosa. Keplero [l'esempio è di Peirce, 1902*b*, trad. it. pp. 105-6] rileva che l'orbita di Marte passa per i punti x, y. Questo è un Risultato, ma non si sa ancora di quale Regola sia il Caso (e dunque di quali conseguenti sia l'antecedente). I punti x e y potrebbero appartenere, fra le altre figure possibili, a un'ellisse. Keplero ipotizza (ed è un atto di coraggio immaginativo) la regola: essi sono i punti di una ellisse. E dunque, *se* l'orbita di Marte fosse ellittica *allora* il suo passaggio per x e y (Risultato) sarebbe un Caso di quella Regola. Naturalmente l'abduzione deve essere verificata. Alla luce della Regola ipotizzata x e y sono *segno* che Marte dovrebbe passare anche per i punti z, k. Occorreva attendere Marte là dove il primo 'segno' induceva ad attenderlo. Una volta verificata l'ipotesi non è rimasto che da allargare l'abduzione (e poi verificarla): ipotizzare che il comportamento di Marte fosse comune a tutti gli altri pianeti. Il comportamento di un pianeta è diventato segno di un comportamento planetario generale.

Appena la regola viene codificata, ogni occorrenza successiva dello stesso fenomeno diviene segno sempre piú 'necessario'. Ma qui, è ovvio, interessa la necessità semiotica: il sorgere del sole è segno per i moderni del movimento terrestre come lo era per gli antichi del movimento solare. Semioticamente deve interessare anzitutto (in linea intensionale) che un evento sia segno rispetto a una regola. Scientificamente deve interessare (in linea estensionale) che lo stato di cose espresso dalla proposizione-regola *sia il caso*. Ma è un altro problema.



Quella differenza che Harman (cfr. § 4) poneva fra teoria del significato e teoria della prova riguarda piuttosto, all'interno dello stesso fenomeno segnico, la differenza estensione/intensione, tra verifica epistemologica della verità della prova e verifica semiotica della sua necessità culturale, ovvero del grado di codifica a cui un alcunché di verosimile è stato fatto pervenire.

## 12. *I modi di produzione segnica.*

In Eco [1975] era stata proposta una tipologia dei modi di produzione segnica qui riproposta nella figura 1. In questa sede, della tipologia, interessa la correlazione fra espressione e contenuto.

Per questo fine si era introdotta la distinzione tra *ratio facilis* e *ratio difficilis*. Si hanno segni prodotti per *ratio facilis* quando il tipo espressivo è preformato. Il contenuto «cavallo» viene espresso da diversi tipi espressivi prestabiliti, a seconda delle lingue, e arbitrariamente correlati al contenuto, indipendentemente dalle marche, semi o proprietà semantiche che circoscrivono lo spazio di contenuto «cavallo». Si hanno segni prodotti per *ratio difficilis* quando, per carenza di un tipo espressivo preformato, lo si modella sul tipo astratto del contenuto. Un diagramma sul quale si vogliano studiare i possibili rapporti (ferroviari, stradali, postali, amministrativi) fra Torino, Bologna e Firenze, deve costituirsi in accordo col tipo di relazioni spaziali che *di fatto* governano il rapporto spaziale dei tre centri. Torino è a Nord-Ovest di Bologna, Bologna è a Nord-Est di Firenze, Firenze è a Sud-Ovest di Bologna e cosí via. Quando si dice *di fatto* si vuole intendere 'cosí come è nella rappresentazione culturale che si dà del territorio'. Un orientamento di fatto sussisterebbe an-

Figura 1.
Tipologia dei modi di produzione segnica [Eco 1975, p. 288].

| *Lavoro fisico richiesto per produrre l'espressione* | *Riconoscimento* | | | *Ostensione* | | | *Replica* | | | | | *Invenzione* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Ratio difficilis* | Impronte | | | | | | Vettori | | | | | Congruenze | | |
| | | | | | | | | | | | | | Proiezioni | |
| | | | | Esempi | Campioni | Campioni fittizi | | Stilizzazioni | | | Stimoli programmati | | | Grafi |
| *Ratio facilis* | | Sintomi | Indizi | | | | | | Unità combinatorie | Pseudo-unità combinatorie | | | | |
| Continuum da formare | Eteromaterico motivato | | | Omomaterico | | | | Eteromaterico arbitrario | | | | | | |
| Modo di articolazione | Unità grammaticalizzate prestabilite, codificate e ipercodificate con diverse modalità di pertinentizzazione | | | | | | | | | | Testi proposti e ipocodificati | | | |

*Rapporto tipo/occorrenza* — *Trasformazioni*



che se, nell'ambito di un mondo possibile, si studiassero le relazioni fra Utopia, Atlantide e il Paradiso terrestre. Di fatto, nel mondo possibile della geografia utopica, Atlantide e Utopia si trovano a Ovest rispetto al Paradiso terrestre.

In tutti questi casi i rapporti che sussistono sul piano del contenuto vengono *proiettati* (nel senso cartografico del termine) sul piano dell'espressione. Che questo rapporto di *ratio difficilis* ritraduca il tradizionale rapporto di 'iconismo' è evidente: ma non lo ritraduce ritenendo che vi sia solo iconismo visuale. Un diagramma di organizzazione aziendale costruito ad albero *proietta* sotto forma di rapporti spaziali (alto/basso) quelle che nel contenuto sono relazioni gerarchiche o flussi di informazioni o prescrizioni. Purché la regola di proiezione sia costante, i risultati ottenuti manipolando l'espressione risultano diagnostici o prognostici rispetto all'assetto passato o futuro del contenuto. Che poi prognosi e diagnosi siano verificabili anche estensionalmente è procedimento successivo, possibile proprio in virtú dell'isomorfismo realizzato intensionalmente. E c'è ovviamente da decidere se la verifica estensionale va fatta rispetto allo stato di cose riconosciuto come 'mondo reale' o rispetto a un mondo possibile: nel quale ultimo caso il mondo possibile è finzione logica che ritraduce in termini estensionali dei rapporti intensionali [cfr. Eco 1979]. Un mondo possibile è un sistema (per quanto parziale) di forma del contenuto. In ogni caso l'espressione su una mappa della posizione di Atlantide è *segno*, in un certo mondo possibile, che il Paradiso terrestre va cercato verso Est di Atlantide.

Alla luce di queste definizioni si possono considerare i modi di produzione segnica raffigurati nella figura 1, purché si tenga presente che la tavola non classifica una tipologia di segni, ma una tipologia di modi di produrre i segni: quello che viene chiamato un segno (una parola, una freccia stradale, un vasto enunciato) è di solito il risultato di piú modi produttivi diversi.

## 12.1. Tracce.

Retta da *ratio difficilis* una traccia o impronta dice che, *se* una data configurazione su di una superficie imprimibile, *allora* una data classe di agenti impressori. Se l'impronta è

vettorialmente orientata in una data direzione allora è significata una direzione virtuale dell'impressore. Il riconoscimento dell'impronta rende ovviamente possibile il passaggio estensionale: se *questa* impronta in *questo* luogo, allora è passato di *qui* un membro concreto di quella classe di impressori d'impronte.

### 12.2. Sintomi.

Retti da *ratio facilis* (non hanno rapporto isomorfico col tipo di contenuto) rinviano a una causa a cui sono stati connessi sulla base di una esperienza piú o meno codificata. Poiché la connessione è ritenuta naturalmente motivata, il loro rapporto di necessità inferenziale è abbastanza forte. Non di rado tuttavia il sintomo rinvia solo a una classe molto vasta di agenti. Codici forti come quelli della sintomatologia medica arrivano spesso a definire rapporti di necessità molto vicini all'equivalenza. Caso di equivalenza bicondizionale è quello citato da Quintiliano; se vive allora respira e se respira allora vive.

### 12.3. Indizi.

Legano la presenza o l'assenza di un oggetto a comportamenti possibili del loro probabile possessore: ciuffi di peli biancastri su di un divano sono indizio del passaggio di un gatto d'angora. Di solito però rinviano a una classe di possibili possessori e per essere usati estensionalmente richiedono meccanismi abduttivi. Si veda questa abduzione di Sherlock Holmes, che Conan Doyle chiama ingenuamente deduzione: «L'osservazione mi dice che siete stato all'ufficio postale di Wigmore Street questa mattina, ma la deduzione mi fa conoscere che vi avete spedito un telegramma... L'osservazione mi dice che avete un poco di fanghiglia rossa attaccata al tacco delle scarpe. Proprio di fronte all'ufficio postale di Wigmore Street stanno rifacendo il selciato e hanno portato alla luce del terriccio che è difficile non calpestare quando si entra. La terra ha una tinta particolare che, per quanto ne sappia, è difficile ritrovare nelle vicinanze. E questa è osservazione. Il resto è deduzione... Sapevo che non avevate scritto una lettera, perché sono stato seduto di fronte a voi tutta la



mattina. E ho anche visto che sulla vostra scrivania avete un foglio di francobolli e un bel mazzo di cartoline postali. Perché allora andare all'ufficio postale se non per spedire un telegramma?» [*The Sign of Four*, cap. 1].

Il terriccio rosso sulle scarpe è un indizio. Ma è indizio del fatto che si è calpestato terriccio rosso. Per decidere che è quello di Wigmore Street occorre escludere, in base ad altre considerazioni, che Watson si sia allontanato dal quartiere. L'indizio diviene rivelativo solo in base a una abduzione piú vasta. Occorre già avere formulato una ipotesi sui movimenti di Watson e il tempo che ha avuto a disposizione per compierli. Che poi Watson avesse francobolli in casa è indizio vaghissimo: al massimo sarebbe indizio (negativo) di lettera spedita la *mancanza* di un francobollo. Non mancando il francobollo si ha indizio (doppiamente negativo) del fatto che Watson non ha spedito francobolli usando la propria riserva domestica. Bisogna aver già ipotizzato che Watson sia persona cosí economa da non decidere di comperare francobolli per strada, e cosí previdente da non decidere all'improvviso di spedire una lettera; solo sulla base di questa serie di abduzioni diventa rilevante l'indizio negativo della non-mancanza di francobolli. E solo dopo che Watson ha manifestato il suo stupore per la prodigiosa divinazione, Holmes è sicuro che la sua scommessa abduttiva fosse corretta [cfr. Eco 1981, e Eco-Sebeok 1983].

Su questa linea sono indizi anche i tratti stilistici (verbali, visivi, sonori) la cui ricorrenza (o assenza) permette di stabilire la paternità di un testo. Ma anche le decisioni filologiche sono rette dalla 'congettura' (che è un'abduzione).

### 12.4. Esempi, campioni e campioni fittizi.

L'ostensione di un oggetto può avere molte funzioni semiosiche, lo si è visto con l'esempio proposto da Agostino. Può rinviare a una classe di oggetti di cui è membro, ad altri membri di quella classe, può rappresentare un comando, una preghiera, un consiglio in qualche modo legato a quella classe di oggetti. Posso indicare un pacchetto di sigarette per esprimere il concetto di sigaretta, di fumo, di mercanzia, per ordinare di andare a comperare le sigarette, per offrire da fumare, per suggerire quale sia stata la causa della morte di

qualcuno. Le ostensioni sono segni deboli che di solito debbono essere rinforzati da altre espressioni con funzione metasemiotica. Entro precise situazioni di decodifica il segno ostensivo può acquisire una certa necessità semiotica: nel corso di un appello, la mano alzata significa che il soggetto che compie il gesto è il portatore del nome proferito. Per i campioni e i campioni fittizi valgono regole retoriche di tipo sineddochico (parte per il tutto, un gesto sta per un comportamento completo) o metonimiche (l'azione suggerisce lo strumento, un oggetto evoca il proprio contesto), come accade nell'arte del mimo.

### 12.5. Vettori.

Tra le modalità rette da *ratio difficilis* i vettori (frecce, dita puntate, marche direzionali in una impronta, intonazioni ascendenti o discendenti) sembrano quelli piú ancorati a un destino estensionale. Come gli indici peirciani, essi sembrano diventare espressivi solo in connessione con un oggetto o stato di cose. In effetti, come si è detto a proposito della freccia di Buyssens, i vettori esprimono anch'essi un blocco di istruzioni per la propria inserzione contestuale [cfr. in Eco 1975, § 2, l'analisi degli indicatori]. Data una freccia in vendita in un negozio di targhe segnaletiche, essa esprime come contenuto l'istruzione che, *ovunque* essa verrà collocata, essa ordinerà o consiglierà di andare in una certa direzione (*se* vuoi uscire, *allora* passa di qua; *se* non vuoi scontrarti con altri veicoli, e *se* non vuoi essere punito, *allora* procedi nel senso corrispondente all'orientamento della punta). Di fronte al vettore linguistico /egli/ l'istruzione che ne consegue è di cercare nella sequenza contestuale immediatamente precedente l'occorrenza di un nome proprio, di un sostantivo maschile, di una descrizione definita che esprima «umano + maschio», a cui /egli/ possa essere riferito. In tal senso sono vettori anche i segni che sono stati definiti come 'bersagli' (cfr. § 2.6), e quindi i limiti e i perimetri. *Se* Romolo aveva segnato i limiti di Roma, *allora* (*se* Remo l'avesse oltrepassato) *era segno* che egli avrebbe dovuto morire. Il confine segnato *stava per* la città a venire, per il potere che lo aveva istituito, per le pene che questo potere era in grado di comminare. Naturalmente a seconda dei contesti i vettori possono assumere, di



solito per convenzione, maggiore o minore necessità. Una freccia può ordinare o consigliare.

### 12.6. Stilizzazioni.

Appartengono a questa categoria (retta da *ratio facilis*) le insegne, nonché gli emblemi e le imprese, nel senso rinascimentale e barocco del termine, dove delle espressioni dal tipo riconoscibile costituiscono dei veri e propri testi enigmatici, da ricostruire per via di argute inferenze. Possono anche esserci stilizzazioni rette da codici forti, come gli stemmi e le figure delle carte da gioco; altre rette da codici piú deboli, aperte a contenuti molteplici, come i cosiddetti 'simboli' e massime tra essi quelli detti 'archetipi' (*maṇḍala*, svastica cinese).

### 12.7. Unità combinatorie.

Categoria retta da *ratio facilis*, comprende sia le parole del linguaggio verbale sia i gesti degli alfabeti cinesici, i codici di segnalazione navale, molti elementi della segnaletica stradale, ecc. Si veda in Prieto [1966] come sia l'espressione sia il contenuto possano essere oggetto di diverse sintassi combinatorie. Sembrano costituire il repertorio di funzioni segniche piú chiaramente basato sull'equivalenza, ma la bicondizionalità del rapporto è assai dubbia. Un dato segnale navale significa «malato a bordo», ma un malato a bordo è segno vaghissimo del fatto che sarà emesso quel segnale. Piuttosto il segnale che significa «malato a bordo» aprirà a molteplici conseguenze illative, e quindi connoterà altre inferenze semiotiche possibili. Anche una unità combinatoria implica sempre un pacchetto di scelte contestuali.

### 12.8. Unità pseudocombinatorie.

Sono elementi di un sistema espressivo non correlati a un contenuto (almeno non in base a un codice fisso). Hjelmslev [1943, trad. it. pp. 115-22] rilevava che si tratta di 'sistemi simbolici' nel senso che, benché siano *interpretabili*, non sono *biplanari* (il possibile contenuto è *conforme* all'espressione): se vi è significato di una mossa degli scacchi esso consi-

ste nella serie di mosse conseguenti che la mossa antecedente rende possibili. E di tale genere sarebbero i giochi, le strutture musicali, i sistemi formalizzati, le combinazioni di elementi non figurativi in pittura. Ma è proprio dei sistemi 'monoplanari' fare apparire ogni antecedente come segno prognostico del conseguente, e Jakobson [1974] ha sottolineato a piú riprese questo aspetto delle composizioni musicali e della pittura astratta, continuo rinvio della parte al tutto e di una parte a un'altra parte, stimolazione di attese, fenomeno di 'significanza' diffuso lungo tutta l'estensione di una testura cronologica o spaziale. Occorre dunque dissentire da Hjelmslev e definire come carattere costitutivo del segno non la non-conformità biplanare, ma proprio l'interpretabilità (cfr. § 13).

### 12.9. Stimoli programmati.

In questa categoria stanno gli stimoli capaci di suscitare una risposta non mediata, e che risultano significativi dell'effetto previsto solo per chi li emette, non per chi li riceve. Se il criterio semiotico fosse l'equivalenza piatta, sarebbero da escludere dal rango dei segni. Nella nostra prospettiva che qui interessa costituiscono invece un caso di segno debole che dalla causa attuata permette di inferire l'effetto possibile e variamente probabile.

### 12.10. Invenzioni.

Trattate diffusamente in Eco [1975], esse rappresentano quei casi estremi di *ratio difficilis* in cui l'espressione è inventata molto spesso nel momento in cui si procede per la prima volta alla definizione del contenuto. La correlazione quindi non è fissata da alcun codice, è solo *condenda*. In questi casi il procedimento abduttivo aiuta l'interprete a riconoscere le regole di codifica inventate dall'emittente. Possono essere grafi, figure topologiche, invenzioni pittoriche o linguistiche (si pensi al linguaggio transmentale dell'avanguardia russa o all'ultimo Joyce). Talora regole preesistenti aiutano a comprendere il lavoro di nuova codifica (nei grafi, negli esperimenti linguistici), talora l'invenzione rimane a lungo non-



significante, o significa al massimo il suo rifiuto o impossibilità di significare. Ma anche in questo caso ribadisce che caratteristica fondamentale del segno è proprio la sua capacità di stimolare interpretazioni.

### 12.11. Conclusioni.

Questa rassegna di possibilità di produzione segnica ha mostrato che esiste un continuum semiosico che va dalla codifica piú forte a quella piú aperta e indeterminata. Compito di una *semiotica generale* è quello di individuare (come si sta facendo qui) una struttura formale unica che soggiace a tutti questi fenomeni, e cioè quella della implicazione, generatrice di interpretazione.

Compito delle *semiotiche specifiche* sarà invece, a seconda del sistema segnico studiato, stabilire regole di maggiore o minore necessità semiotica delle implicazioni (regole di istituzionalità).

## 13. *Il criterio di interpretanza.*

Condizione di un segno non è dunque solo quella della sostituzione (*aliquid stat pro aliquo*) ma quella che vi sia una possibile *interpretazione*.

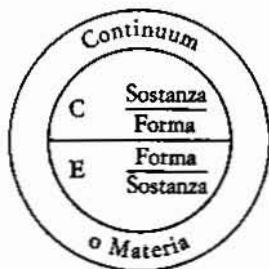
Per interpretazione (o criterio di interpretanza) deve intendersi ciò che intendeva Peirce quando riconosceva che ogni *interpretante* (segno, ovvero espressione o sequenza di espressioni che traduce una espressione precedente) non solo ritraduce l''oggetto immediato' o contenuto del segno, ma ne allarga la comprensione. Il criterio di interpretanza consente di partire da un segno per percorrere, tappa per tappa, l'intero circolo della semiosi. Peirce diceva che un termine è una proposizione rudimentale e che una proposizione è una rudimentale argomentazione [1902*c*, *C.P.* 2.342-44]. Dico /padre/ e ho già definito un predicato a due argomenti: se padre, allora qualcuno che di questo padre è figlio.

Il contenuto interpretato mi fa andare *oltre* il segno originario, mi fa intravvedere la necessità della futura occorrenza contestuale di un altro segno. E dalla proposizione «ogni padre ha o ha avuto un figlio» si può pervenire a ispezionare

tutta una topica argomentativa, e il meccanismo intensionale mi dispone a proposizioni da verificare estensionalmente.

A questo punto si vede come fosse discutibile la condanna del segno impostata sull'imputazione di uguaglianza, similitudine, riduzione delle differenze. Questa condanna dipendeva dal ricatto del segno linguistico 'piatto' inteso come correlazione fondato sulla equivalenza senza sbocchi, sostituzione di identico a identico. Invece il segno è sempre ciò che mi apre a qualcosa d'altro. Non c'è interpretante che, nell'adeguare il segno che interpreta, non ne sposti sia pure di poco i confini.

Interpretare un segno significa definire la porzione di contenuto veicolata, nei suoi rapporti con le altre porzioni derivate dalla segmentazione globale del contenuto. E definire una porzione attraverso l'uso di altre porzioni, veicolate da altre espressioni. Con la possibilità, se l'interpretazione è condotta molto avanti, che si metta in crisi non solo il contenuto individuato in partenza ma lo stesso criterio globale di segmentazione. Il che significa porre in discussione il modo in cui la forma del contenuto ha segmentato il continuum.

Hjelmslev induce a pensare che ci sia un continuum dell'espressione e un continuum del contenuto. In verità il modello della funzione segnica, ripensato alla luce della semiotica peirciana, andrebbe riformulato come segue:

La materia, il continuum di cui i segni parlano e attraverso cui parlano, è sempre la stessa: è l'Oggetto Dinamico di cui parla Peirce, che motiva il segno, ma di cui il segno non rende immediatamente ragione, perché l'espressione disegna un Oggetto Immediato (il contenuto). Una data civiltà organizza il contenuto in forma di campi, assi, sottosistemi, sistemi parziali, non sempre coerenti tra loro, spesso articolabili secondo la prospettiva contestuale che si sceglie (e 'contesto' può essere la cultura di un millennio come una poesia o un diagramma). Questi segmenti di contenuto non corrispondono solo a enti fisicamente riconoscibili (donna, cane, casa), a concetti astratti (bene, male), ad azioni (correre, mangiare), a generi e a specie (animale, figura piana) ma anche a direzioni o a relazioni (sopra, prima, verso, se e allora, oppure). Fra queste porzioni, articolabili in sequenze piú vaste, si articolano legami inferenziali nei modi sopra descritti. Per esprimere queste porzioni si scelgono porzioni formalizzabili e formalizzate di continuum, che è *lo stesso* di cui si parla, e cioè lo stesso ma in quanto segmentato dal contenuto. Talora gli elementi materiali scelti per esprimere usano porzioni di continuum difformi dal continuum espresso (suoni per esprimere relazioni spaziali), talora la stessa porzione di continuum è materia di espressione e materia di contenuto (relazioni spaziali su un diagramma per esprimere relazioni spaziali su una superficie tridimensionale).



La materia segmentata per esprimere esprime altre segmentazioni della materia. In questo gioco il mondo (il continuum, la polpa spessa della materia manipolando la quale agisce la semiosi) viene messo in questione, da un segno all'altro. Attraverso la formulazione di Oggetti Immediati e la loro continua ridefinizione per interpretanti successivi, si cambia di continuo la forma che viene riconosciuta all'Oggetto Dinamico.

## 14. *Segno e soggetto.*

Se si poteva allora dire che il segno come uguaglianza e identità è coerente con una nozione sclerotizzata (e ideologica) di soggetto, il segno come momento (sempre in crisi) del processo di semiosi è lo strumento attraverso il quale lo stesso soggetto si costruisce e si decostruisce di continuo. Il soggetto entra in una crisi benefica perché partecipa della crisi storica (e costitutiva) del segno. Il soggetto è ciò che i processi continui di risegmentazione del contenuto lo fanno essere. In questo senso (anche se il processo di risegmentazione deve pur essere attuato da qualcuno, e sorge il sospetto che

sia pur sempre una collettività di soggetti) il soggetto è parlato dai linguaggi (verbali e no), non dalla catena significante, ma dalla dinamica delle funzioni segniche. Siamo, come soggetti, ciò che la forma del mondo prodotta dai segni ci fa essere.

Siamo forse, da qualche parte, la pulsione profonda che produce la semiosi. Ma ci riconosciamo solo come semiosi in atto, sistemi di significazione e processi di comunicazione. Solo la mappa della semiosi, come si definisce a un dato stadio della vicenda storica (con la bava e i detriti della semiosi precedente che si trascina dietro), ci dice chi siamo e cosa (o come) pensiamo.

La scienza dei segni è la scienza di come si costituisce storicamente il soggetto. A questo probabilmente pensava Peirce quando scriveva: «Poiché l'uomo può pensare solo per mezzo di parole o di altri simboli esterni, questi potrebbero volgersi a dire: "Tu non significhi niente che non ti abbiamo insegnato noi, e quindi significhi solo in quanto indirizzi qualche parola come l'interpretante del tuo pensiero". Di fatto, dunque, gli uomini e le parole si educano reciprocamente: ogni accrescimento di informazione in un uomo comporta – ed è comportato da – un corrispondente accrescimento d'informazione di una parola... La parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché, come il fatto che ogni pensiero è un segno – considerato insieme al fatto che la vita è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno; cosí, il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno* prova che l'uomo è un segno esterno. Cioè l'uomo e il segno esterno sono identici, nello stesso senso in cui le parole *homo* e *uomo* sono identiche. Cosí il mio linguaggio è la somma totale di me stesso, poiché l'uomo è il pensiero» [1868, trad. it. p. 84].

2.

# Dizionario versus enciclopedia

## 1. *I significati del significato.*

### 1.1. Il Rinviato.

Senso, contenuto, significato, *significatio*, *signifié*, *signified*, *meaning*, *Bedeutung*, denotazione, connotazione, intensione, referenza, *sense*, *Sinn*, *denotatum*, *significatum*, sono tutti termini che nel corso della tradizione filosofica, linguistica, semiotica, sono stati giudicati in qualche modo equivalenti a /significato/, a seconda del quadro teorico esplicito o implicito a cui il parlante si rifaceva.

Di solito il termine /significato/ viene usato in contesti semiotici (linguistica, filosofia del linguaggio e simili) ma lo si ritrova anche in contesti gnoseologico-fenomenologici (il significato percettivo) o piú ampiamente ontologico-metafisici (il significato dell'esistenza).

Prima di decidere che ci si trova di fronte a un nodo di semplici omonimie, converrà chiarire il problema del significato nel quadro di riferimento piú strettamente semiotico.

Il consenso delle genti definisce genericamente un segno come *aliquid* che *stat pro aliquo*. L'*aliquid* è una espressione concreta (e cioè una entità fisica prodotta dall'uomo o riconosciuta come capace di fungere da espressione di qualcosa d'altro) oppure una classe o un tipo di espressioni concrete possibili. Piú oscuro rimane cosa sia quel qualcosa d'altro a cui l'*aliquid* rinvia o per cui sta. Siccome Jakobson [1974] ha definito ogni segno come una *relation de renvoi*, si decide di usare provvisoriamente per il qualcosa d'altro il termine neutro di 'Rinviato'.

Si supponga che un emittente produca per un destinatario, in riferimento a una comune lingua L, l'espressione /La regina è femmina/. Essa è composta di sei *espressioni sem-*

scuole debbano essere teoricamente piú efficienti delle scuole di filosofia del linguaggio. Il problema dunque non è se queste regole si possano rappresentare, ma *quante* di queste regole si possano rappresentare, problema su cui si tornerà in seguito (cfr. § 4.2). Il significato contestuale va molto al di là dei significati lessicali, ma ciò è possibile solo se l'enciclopedia provvede *a*) significati lessicali in forma di istruzione per l'inserzione contestuale e *b*) sceneggiature.

Su questa base il destinatario potrà poi elaborare catene di inferenze capaci di far 'crescere' il significato contestuale al di là di ogni previsione enciclopedica. Ma a rendere possibili questi investimenti di significato deve esistere una struttura di L tale che questi significati contestuali siano attualizzabili.

Nel romanzo di fantascienza *The Space Merchants* (1953), di Pohl e Kornbluth, il protagonista, svegliandosi, apre il rubinetto dell'acqua dolce, da cui colano poche gocce, perché – afferma – non riesce a sbarbarsi con l'acqua salata. L'enciclopedia dice solo, al lettore, che *di solito* in casa ci sono soltanto rubinetti di acqua dolce. L'opposizione con /salata/ suggerisce che /*fresh water*/ non abbia valore retorico-esornativo. Nell'ambito di quel testo il lettore deve decidere che ci si trova in un mondo del futuro dove l'acqua dolce scarseggia e gli appartamenti sono alimentati anche ad acqua marina. Il co-testo ha fondato una enciclopedia idiolettale.

Si dovrebbe dire che una teoria del significato contempla solo i dati che l'enciclopedia comune fornisce, e non può occuparsi di queste attualizzazioni idiosincratico-contestuali. Di fatto però il nuovo significato è reso possibile dal contrasto con quello convenzionalmente registrato; non solo, ma si dovrebbe dire che d'ora in poi, registrando anche questo romanzo fra le possibili sceneggiature intertestuali, l'enciclopedia si è arricchita di nuove possibilità. Pertanto una semiotica del significato deve *a*) teorizzare le possibilità di questi fenomeni non prevedibili, *b*) costituire le possibilità di una *rappresentazione* enciclopedica convenzionale che ne renda ragione.



# 2. *Il contenuto.*

## 2.1. Significato e sinonimia.

Gli artifici piú comuni per registrare in qualche modo il significato di un termine sono *a*) il termine equivalente in un'altra lingua (gatto = *chat*), *b*) il supposto sinonimo (gatto = micio), *c*) la definizione (gatto = felino domestico), *d*) la convenzione barre - virgolette basse (/gatto/ = «gatto») dove le barre indicano che la parola vale come espressione e le virgolette indicano che la stessa parola vale (come termine del metalinguaggio teorico, e in mancanza di meglio) come significato di quell'espressione.

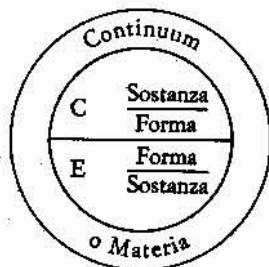
L'ipotesi che regge l'uso di questi artifici è che il segno di uguaglianza o di equivalenza posto fra espressione e significato abbia valore *bicondizionale*: se gatto allora felino domestico e se felino domestico allora gatto. Naturalmente occorre assumere che il significato si possa esprimere solo per sinonimia e cioè mediante altre espressioni che abbiano lo stesso significato. Come si vede, le definizioni di /significato/ e di /sinonimia/ si implicano reciprocamente e pertanto la definizione del significato come sinonimia è *circolare*.

La circolarità può essere al massimo confortata da rilevamenti empirici: gli utenti di una lingua L usano due espressioni dette sinonime per riferirsi agli stessi oggetti. Ma in una gnoseologia che non ritenga necessariamente la conoscenza come riproduzione speculare e intuitiva della realtà, anche questa prova ha carattere circolare. Essa presume che si possano riconoscere piú complessi di dati della sensazione come 'lo stesso oggetto', e dunque come due occorrenze fisiche dello stesso tipo astratto, o classe o categoria. Si deve dunque presumere che i processi di categorizzazione non dipendano dai processi semiotici.

Invece è lecito sospettare che processi semiotici e processi di categorizzazione (e al limite dunque processi percettivi) siano molto solidali. A questo condurrebbe in ogni caso una teoria che definisca il significato non in termini sinonimici o in termini di riferimento, ma in modo piú formale: che descriva il significato come il risultato di una organizzazione categoriale del mondo. Il tentativo piú interessante di perve-

nire a una definizione formale del significato è quello compiuto da Hjelmslev.

2.2. Significato come contenuto.

Il principio da cui parte Hjelmslev nell'analizzare la struttura di una «semiotica» (sistema di segni) è che «una totalità non consiste di cose ma di rapporti» [1943, trad. it. p. 26]. «Postulare gli oggetti come qualcosa di diverso dai termini dei rapporti è un assioma superfluo [*ibid.*, p. 27]. Come è noto, Hjelmslev propone di considerare una semiotica (un sistema di segni) come una funzione contratta da due funtivi, il piano dell'espressione e il piano del contenuto. Distingue i due piani come sistemi analizzabili in entità formali, tipi la cui occorrenza concreta genera sostanze. La forma di uno qualsiasi dei due piani risolta dalla organizzazione in unità pertinenti di un continuum indifferenziato (che si potrebbe altrimenti definire come il complesso amorfo della materia, ovvero dell'universo non ancora semiotizzato) dando luogo al seguente diagramma (che rappresenta una interpretazione e una riformulazione delle idee hjelmsleviane):

La forma dell'espressione pertinentizza una determinata porzione di continuum (suoni, colori, relazioni spaziali, ecc.) costruendo un sistema di tipi strutturato per opposizioni, e di cui le singole occorrenze prodotte sono sostanze. Parimenti la forma del contenuto struttura determinate porzioni (idealmente, la totalità) del continuum dell'esprimibile (in altre parole: il mondo come possibile esperienza), costruendo un sistema di tipi strutturato per mutue opposizioni. Mentre alla luce delle moderne acquisizioni della linguistica è facile immaginare un sistema dell'espressione, per esempio il sistema



fonologico, Hjelmslev prova qualche difficoltà a far concepire un sistema del contenuto, e tutti i tentativi di esemplificarne l'organizzazione si limitano a ricostruirne porzioni particolari, come sistemi di colori, o di entità vegetali. Nella figura sopra si è deciso di rappresentare continuum dell'espressione e continuum del contenuto come una stessa entità, interpretando Hjelmslev secondo criteri di coerenza teorica. Il continuum che si forma per esprimersi è lo stesso di cui si parla. Talora la lingua pertinentizza aspetti sonori del continuum per esprimerne aspetti spaziali, come accade quando si enunciano verbalmente teoremi geometrici; talora si forma del suono per esprimere le leggi dei suoni (discorsi sulle leggi fonetiche); talora un diagramma che esprime relazioni spaziali pertinentizza espressivamente dello spazio per parlare di spazio.

Questo modo di intendere il continuum apre una questione di grande portata metafisica e in ultima analisi pone il problema (dovuto solo apparentemente a mera omonimia) del *significato percettivo* e fenomenologico, del significato dell'esperienza, dell'identità o differenza tra contenuto conoscitivo e contenuto semantico [cfr. in particolare Husserl 1900-1901, Sesta ricerca]. Che è poi lo stesso problema che si ritroverà in Peirce (cfr. § 4.1) a proposito dei rapporti fra Oggetto Dinamico e Oggetto Immediato. Il continuum hjelmsleviano rappresenta una sorta di cosa-in-sé, conoscibile solo attraverso le organizzazioni che ne dà il contenuto; stabilire, in termini di pertinentizzazione del contenuto, che la Francia è ciò che viene formalmente delimitato dal non essere la Spagna, l'oceano Atlantico, la Manica, il Belgio, il Lussemburgo, la Germania, la Svizzera, l'Italia e il Mediterraneo, significa (direbbe Frege) che essa può *essere data* in questo come in altri modi. La domanda è se il continuum esibisca delle linee di tendenza, ovvero delle leggi, che rendono certe organizzazioni piú 'naturali' delle altre.

Che Hjelmslev pensi al continuum come qualcosa già *dotato di senso* è suggerito dal fatto che, benché la decisione possa suonare strana, si riferisce sia al continuum espressivo sia a quello del contenuto chiamandoli entrambi /*mening*/, termine danese traducibile come /senso/. Hjelmslev da un lato ribadisce che questo senso è «una massa amorfa» [*ibid.*, p. 55] ma dice anche che esso, pur essendo inaccessibile alla

conoscenza, benché non abbia esistenza scientifica precedentemente alla sua formazione, tuttavia rappresenta «un universale principio di formazione» [*ibid.*, p. 82].

Chiedersi quale sia l'organizzazione ottimale del contenuto implica chiedersi quali siano i rapporti fra percezione, «riempimento di senso» (Husserl), attività categoriale. Né si dimentichi che, qualora fosse riconosciuto un soggetto trascendentale che fascia il reale di categorie, in quanto attività questo soggetto sarebbe pur parte del continuum, e in quanto unità di contenuto sarebbe un risultato della pertinentizzazione semiotica.

Quindi il problema semiotico della costruzione del contenuto come significato è strettamente solidale col problema della percezione e della conoscenza come conferimento di significato all'esperienza. E questo spiega le ragioni della apparente sinonimia tra significato semiotico e significato percettivo, gnoseologico, fenomenologico. Il problema può essere rinviato, per ragioni di economia 'disciplinare', ma non potrà essere eluso [cfr. Garroni 1977]. Una semiotica matura dovrà scontrarsi e amalgamarsi con la problematica filosofica della teoria della conoscenza. Per il momento basti agitare il sospetto che l'approccio semiotico al problema del significato (cosí come viene posto da Hjelmslev e Peirce) sia piú produttivo, anche in tale direzione, di molte altre discussioni filosofiche.

## 2.3. Le figure del contenuto.

Hjelmslev traduce la nozione tradizionale di segno in quella di funzione segnica come «unità che consiste di forma del contenuto e di forma dell'espressione» [1943, trad. it. p. 63]. Il parallelismo tra espressione e contenuto esige che, se una espressione è risolubile in *figure*, cosí debba accadere anche per il contenuto: «in pratica il procedimento consiste nel cercare di analizzare le entità che entrano in inventari illimitati puramente in entità che entrano in inventari limitati. Il compito consisterà dunque nel portare avanti l'analisi fino a che tutti gli inventari siano diventati limitati, anzi quanto piú limitati è possibile... In questa riduzione di unità di contenuto a «gruppi», un contenuto di un segno è fatto corrispondere a una catena di contenuti di segni che abbiano certe relazioni reciproche» [*ibid.*, p. 77]. Hjelmslev sta qui parlando di analisi in *componenti semantiche*.



Tuttavia, analizzando come fa una lingua naturale, egli sa che l'inventario dei contenuti delle parole è illimitato, ovvero che i lemmi di un lessico di una lingua naturale costituiscono una serie aperta. Confida tuttavia di poter trovare inventari limitati (selezionanti), come i contenuti di elementi derivati e inflessionali, ed altri inventari, sia pure illimitati, come inventari di contenuti di radici.

Supponiamo, egli dice, di dover registrare le entità di contenuto «montone», «pecora», «porco», «scrofa», «toro», «vacca», «stallone», «giumenta», «fuco», «pecchia», «uomo», «donna», «maschio» e «femmina» e «(capo) ovino», «(capo) suino», «(capo) bovino», «(capo) equino», «ape», «(essere) umano». Ora le prime dodici entità possono essere eliminate dall'inventario degli elementi «se possono essere spiegate in maniera univoca come unità relazionali che comprendono solo 'maschio' e 'femmina' da un lato, e 'ovino', 'suino', 'bovino', 'equino', 'ape' e 'umano' dall'altro» [*ibid.*, pp. 75-76]. In breve Hjelmslev propone una combinatoria di componenti che può essere ricondotta a uno schema di questo tipo:

| | Ovino | Suino | Bovino | Equino | Ape | Umano |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Maschio | *Montone* | *Porco* | *Toro* | *Stallone* | *Fuco* | *Uomo* |
| Femmina | *Pecora* | *Scrofa* | *Vacca* | *Giumenta* | *Pecchia* | *Donna* |

Nell'edizione inglese Hjelmslev fa però una osservazione che la traduzione italiana relega in nota, perché non si adatta ai criteri traduttivi adottati. Vale a dire che Hjelmslev non distingue tra maschio e femmina, bensí tra i pronomi */he/she/* e pertanto non parla di pecora femmina ma di */she-sheep/*. Dal punto di vista della comprensibilità della classificazione la traduzione non toglie nulla (né poteva adottare il criterio inglese): salvo che nel testo inglese (e immagino che esso sia coerente col testo danese) Hjelmslev a questo punto afferma che */he/she/* in quanto pronomi appartengono a un inventario limitato, mentre le altre figure del contenuto (come ovino o umano) appartengono ancora a un inventario illimitato. Non ci dovrebbe essere difficoltà ad ammettere che «ma-

schio» e «femmina» appartengono anch'essi a un inventario limitato, ma qui siamo già nell'universo delle opposizioni semantiche (e dovremmo decidere quante altre opposizioni basilari rientrano in questo inventario: bambino/adulto, alto/basso eccetera) mentre nel caso dei pronomi Hjelmslev aveva per cosí dire una garanzia morfologica della limitatezza dell'inventario. Ma è certo che su basi morfologiche si ottiene un inventario assai povero. La conclusione del discorso è che Hjelmslev asserisce la necessità di trovare inventari limitati, ma non riesce a trovare garanzie per definire i limiti di un inventario, e tranne */he/she/* tutti gli inventari su cui lavora, siano essi parole che figure di contenuto, appaiono come illimitati. Il problema è certo impostato, perché si è riusciti a ridurre il contenuto di venti parole alla combinatoria di $6 \times 2$ figure, ma non si può ancora dire che l'idea di un dizionario a componenti finite sia realizzata.

La proposta di Hjelmslev sembra accordarsi alle esigenze di molte teorie semantiche posteriori. Un dizionario riguarda soltanto la conoscenza linguistica e non fornisce istruzioni per riconoscere i referenti eventuali dei termini che esso intensionalmente descrive. Il dizionario hjelmsleviano ci dice perché /una pecora è un ovino femmina/ e /se *x* è una pecora allora non è uno stallone/ sono espressioni semanticamente ben formate, anche se l'utente della lingua non ha mai visto una pecora e/o uno stallone. Altre teorie dizionariali, per fornire istruzioni circa la riconoscibilità del referente, introducono nella rappresentazione dizionariale elementi spuri come per esempio i 'distinguishers' di Katz e Fodor [1963; e per una riformulazione di questo principio si veda la 'teoria neoclassica del riferimento' in Katz 1979].

Possiamo dunque stabilire che il dizionario hjelmsleviano è in grado di spiegare alcuni fenomeni semantici che, secondo la letteratura corrente, rilevano appunto del dizionario:

I) sinonimia e parafrasi (una pecora è un ovino femmina);
II) similarità e differenza (c'è una componente semantica comune tra pecora e stallone, o tra stallone e giumenta, mentre d'altro canto si può stabilire in base a quali altri componenti queste varie entità di contenuto si distinguono);



III) antonimia (/uomo/ è antonimo di /donna/);
IV) iponimia e iperonimia (/equino/ è l'iperonimo di cui /stallone/ è l'iponimo);
V) sensatezza e anomalia semantica (/gli stalloni sono maschi/ è dotato di senso mentre /uno stallone femmina/ è semanticamente anomalo);
VI) ridondanza (sfortunatamente in quanto esempio di dizionario, a causa del suo formato ridotto, la ridondanza coincide con la sensatezza: /stallone maschio/ è sensato ma ridondante);
VII) ambiguità (un dizionario piú vasto dovrebbe spiegare la differenza tra /toro/ come animale e /toro/ come figura topologica, e risolvere le ambiguità che conseguono a questa omonimia);
VIII) verità analitica (ancora una volta, a causa dei limiti del dizionario, /gli stalloni sono maschi/ è analiticamente vero, perché il contenuto significato del soggetto contiene il significato del predicato, ma è al tempo stesso ridondante);
IX) contraddittorietà (non si può dire /le giumente sono maschi/);
X) sinteticità (il dizionario stabilisce che espressioni come /le pecore producono lana/ dipende dalla conoscenza del mondo);
XI) inconsistenza (/questa è una pecora/ e /questo è un montone/ non possono essere asseriti come egualmente veri se riferiti allo stesso individuo);
XII) contenimento e implicitazione semantica.

Quest'ultimo requisito è molto importante e i due fenomeni sono strettamente interconnessi. In base al dizionario ogni termine 'contiene' o 'comprende' certe proprietà e in forza di questa relazione semantica di contenimento (e indipendentemente da altre leggi logiche) /questa è una pecora/ implicita /questo è un ovino/; /questo non è un ovino/ implicita /questa non è una pecora/ mentre /questa non è una pecora/ lascia impregiudicato se questo sia o non sia un ovino.

Si sono severamente limitati i requisiti per un dizionario, anche se alcuni autori ne introducono altri piú controversi [cfr. per esempio Katz 1972, pp. 5-6]. In ogni caso il dizionario hjelmsleviano lascia irrisolti due importanti problemi.

Anzitutto, se definisce una pecora come un ovino femmina, non definisce cosa sia un ovino (né cosa sia una femmina) e quindi lascia aperto il problema della interpretazione delle figure di contenuto. In secondo luogo, come si è visto, Hjelmslev aspira a restringere gli inventari delle figure, ma non stabilisce se e come questo sia possibile.

Occupiamoci subito del secondo problema, che sembra essere il piú dibattuto in tutte le discussioni posteriori sulla possibilità di un dizionario. Il requisito che sembra irrinunciabile è appunto che il dizionario permetta di analizzare il significato delle espressioni linguistiche attraverso un numero *finito* di *primitivi* (siano essi componenti semantiche, marche, proprietà, universali o altro).

Non è indispensabile assumere che le espressioni da definire siano in numero finito, anche se la condizione ideale di un dizionario è che si abbia un numero finito di lemmi analizzabile attraverso un numero finito di primitivi [Katz 1972, pp. 59-60]. Ma, per quanto sia aperto il numero dei lemmi da definire, è indispensabile che si possa manovrare un numero finito di primitivi, partendo dal principio che «ogni mente umana contiene come parte del proprio patrimonio un sistema semantico, cioè un insieme di concetti elementari o 'atomi logici', e delle regole secondo le quali tali atomi sono combinati in entità piú complesse» [Wierzbicka 1972, p. 25].

Il problema sarà allora come determinare i primitivi e come limitarne il numero. In una delle piú acute critiche condotte all'idea di dizionario, Haiman [1980] suggerisce che i primitivi possono essere individuati in tre modi (e storicamente sono stati individuati in uno di questi tre modi).

*Primo modo*. I primitivi sono concetti 'semplici' e possibilmente i piú semplici. Sfortunatamente è assai difficile definire un concetto semplice. Per un parlante comune è piú semplice, nel senso che è piú facilmente comprensibile, il concetto di 'uomo' che non quello di 'mammifero', ed è stato notato che per un dizionario è assai piú facile definire termini come /infarto/ che verbi come /fare/ [Rey Debove 1971, pp. 194 sgg.]. Il rischio è che i concetti semplici (*definientia*) siano piú numerosi che i concetti complessi da definire. Qualcuno [Fodor 1977, p. 154] ha osservato che il requisito secondo cui i primitivi debbano essere meno dei *definienda*



non è strettamente necessario: infatti è possibile immaginare un sistema fonologico in cui ci siano piú tratti distintivi che fonemi. Ma i fonemi di una lingua sono pur sempre in numero finito, mentre per un sistema lessicale si tratta di accettare l'idea di una catena indefinitamente aperta di lemmi definibili attraverso una serie indefinitamente aperta di primitivi, il che comprometterebbe definitivamente il requisito della controllabilità del sistema dizionariale. Inoltre questo primo modo per il reperimento dei primitivi è esposto alle critiche che si possono rivolgere al secondo modo.

*Secondo modo*. I primitivi dipendono dalla nostra esperienza del mondo, ovvero [come suggerisce Russell 1940] sono 'parole-oggetto' il cui significato noi apprendiamo per ostensione, cosí come un bambino apprende il significato della parola /rosso/ trovandola associata alle diverse occorrenze del fenomeno 'rosso'. Al contrario, ci sarebbero 'parole di dizionario' che possono essere definite attraverso altre parole di dizionario. Russell è peraltro il primo a individuare la vaghezza del criterio, perché ammette che /pentagramma/ sia per la maggioranza dei parlanti una parola di dizionario, mentre è una parola-oggetto per un bambino cresciuto in una stanza la cui tappezzeria riproduce come motivo decorativo dei pentagrammi.

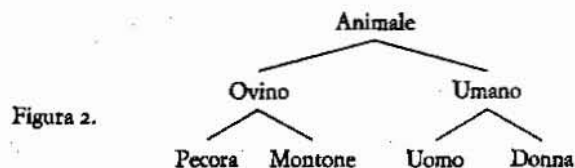
Wierzbicka [1972, p. 21] sembra essere molto generosa con le parole-oggetto perché elenca «nomi per le parti del corpo e per oggetti che occorrono in natura – come mare, fiume, campo, bosco, nuvola, montagna, vento eccetera – per artefatti umani come tavola, casa, libro, carta eccetera. Le espressioni che in un certo senso non possono essere spiegate sono le parole per le 'specie' (nel senso lato del termine): gatto, rosa, mela, canna, oro, sale eccetera». A parte il fatto che tale posizione si ricollega alla teoria della designazione rigida [Kripke 1972, Putnam 1975] è evidente che, una volta su questa strada, la lista dei primitivi non può essere finita. Ma il rischio di questa posizione è ben altro, e di natura piú squisitamente teoretica: l'idea di una lista di primitivi nasce per spiegare una competenza linguistica indipendente dalla conoscenza del mondo, ma in tal modo la competenza linguistica viene radicalmente fondata su una precedente conoscenza del mondo.

*Terzo modo.* I primitivi sono idee innate di stampo platonico (in tale direzione si muove ormai Katz 1981). La posizione sarebbe filosoficamente impeccabile, salvo che neppure Platone è riuscito a stabilire in modo soddisfacente quali e quante siano le idee universali innate. O c'è una idea per ogni genere naturale (la cavallinità) e allora la lista è aperta. O ci sono poche idee molto piú astratte (come l'Uno e i Molti, il Bene, i concetti matematici) e allora non bastano a distinguere il significato dei termini lessicali.

Non rimane allora che una quarta possibilità. Supponiamo che si stabilisca un sistema di primitivi tale che, per virtú della relazione sistematica tra i suoi termini, esso non possa che essere finito. Se riusciamo a concepire un sistema del genere, potremmo ammettere che esso rifletta delle strutture universali della mente (e forse persino del mondo). Ora un buon esempio di tale sistema è quello dell'incassamento reciproco tra iponimi e iperonimi quale ci viene offerto dai lessicografi. Esso è organizzato gerarchicamente ad albero in modo che a ogni coppia (o tripletta, o n-tupla) di iponimi corrisponda un solo iperonimo, e che ciascuna n-tupla di iperonimi costituisca a sua volta il livello iponimico di un solo iperonimo superiore, e cosí via. Alla fine, per quanti siano i termini da incassare, l'albero non può che rastremarsi verso l'alto sino all'iperonimo patriarca.

Se riorganizziamo i termini dell'esempio di Hjelmslev come in figura 2, otteniamo un albero di questo tipo:

```
                    Animale
            ┌──────────┴──────────┐
          Ovino                 Umano
        ┌───┴───┐            ┌────┴───┐
     Pecora  Montone       Uomo     Donna
```

Figura 2.

Quindi si potrà dire che /pecora/ contiene o comprende 'ovino' e (per proprietà transitiva della classificazione) contiene e comprende 'animale'. Si potrebbe anche dire che quest'albero rappresenta un insieme di postulati di significato [Carnap 1947]. La forma del postulato di significato

$$(x)\ (Px \supset Ox)$$



ci garantisce infatti che /x è una pecora/ postuli /x è un animale/ cosí che /questo è una pecora/ implica /questo è un animale/.

Tuttavia un insieme di postulati di significato è stabilito su basi pragmatiche [cfr. Lyons 1977, p. 204] senza distinguere tra proprietà sintetiche e proprietà analitiche. La formula del postulato di significato vale anche se P sta per 'pecora' e O sta per 'lanoso'. Anzi, se si è postulato che tutte le pecore sono lanose ma *non* si è postulato che tutte le pecore sono animali, nella prospettiva carnapiana /se x è una pecora allora x è lanosa/ sarebbe una verità analitica mentre /se x è una pecora allora x è un animale/ sarebbe ridotto al rango di una verità sintetica e fattuale [Carnap 1966]. La serie dei postulati di significato è indefinitamente aperta e non ubbidisce a criteri discriminatori tra proprietà dizionariali e proprietà enciclopediche.

Invece l'albero di figura 2 rappresenta un insieme *ordinato* e dunque un sistema di postulati di significato *strutturato gerarchicamente*. Per questa ragione *deve* essere finito.

Sfortunatamente il sistema di figura 2 (rappresenti esso o no qualche struttura universale) *non funziona come un buon dizionario*:

I) non dice cosa significhino /ovino/ o /animale/ (e cioè non spiega il significato delle figure ovvero dei primitivi);
II) non aiuta a distinguere tra una pecora e un montone, dato che entrambi sono animali ovini;
III) spiega i fenomeni dell'iperonimia e sinonimia, della sensatezza e dell'anomalia, della ridondanza, delle verità analitiche, della contraddittorietà, dell'inconsistenza e dell'implicitazione, ma *non spiega* sinonimia, parafrasi e differenza semantica.

L'albero di figura 2 *non permette di elaborare definizioni*. Come Aristotele sapeva bene, si ha una definizione quando, per caratterizzare l'essenza di qualcosa, si scelgono degli attributi tali che alla fine, benché ciascuno di questi attributi preso isolatamente abbia una estensione maggiore del soggetto, tutti insieme abbiano la stessa estensione del soggetto. [*An. Sec.* II 96a 35]. In altri termini ci deve essere *assoluta reciprocabilità* tra *definiens* e *definiendum* cosí che essi pos-

sano essere mutuamente sostituiti in ogni contesto. In un albero che ci permettesse di affermare che /uomo/ è definibile come «maschio umano adulto», allora /questo è un uomo/ impliciterebbe /questo è un maschio umano adulto/ e viceversa; parimenti /questo non è un maschio umano adulto/ impliciterebbe /questo non è un uomo/ e /questo non è un uomo/ impliciterebbe /questo non è un maschio umano adulto/. Ma con l'albero di figura 2 tutto ciò non può accadere: non solo /questo è un animale umano/ non implicita che questo sia un uomo, ma /x è il mio uomo preferito/ non implicita affatto che /x è il mio essere umano (o animale) preferito/ e /tutti gli uomini sono baffuti/ non implicita /tutti gli umani sono baffuti/ (a parte il fatto deplorevole che l'albero non mi consente di usare la proprietà 'baffuto').

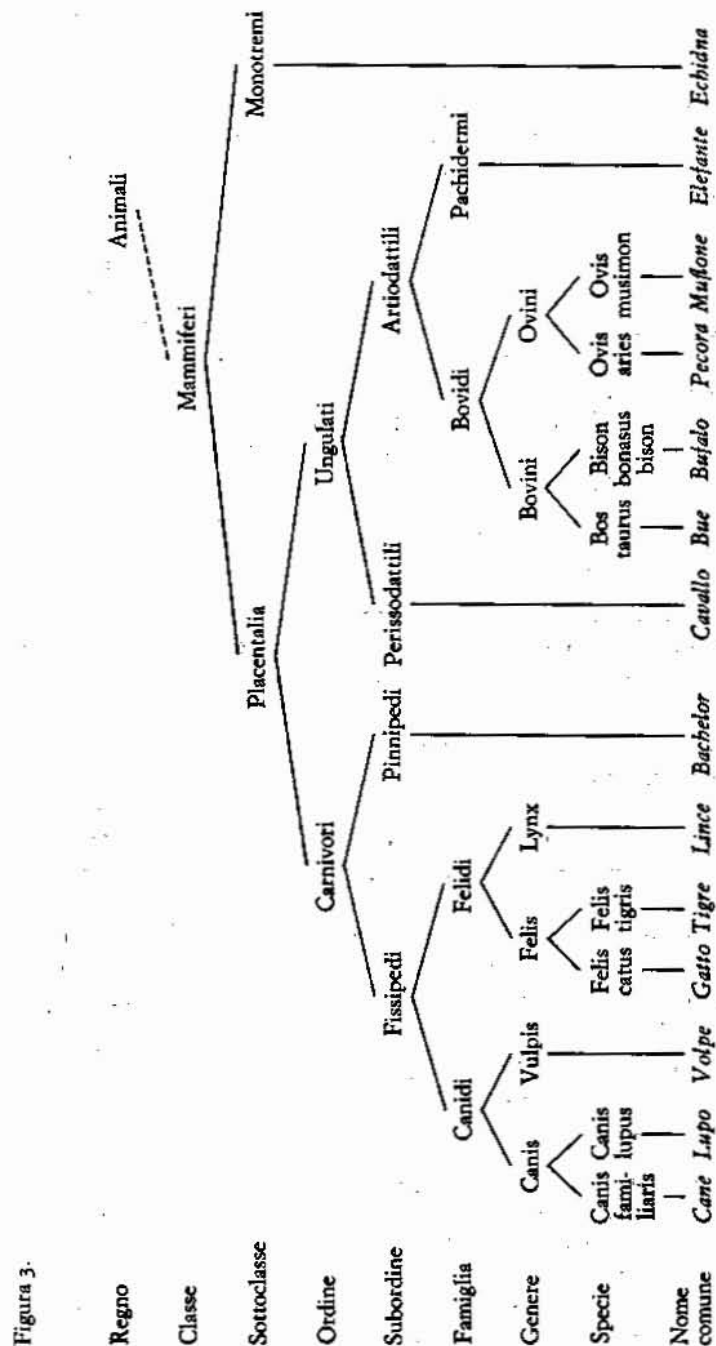
Occorre dunque tentare un sistema di determinazioni lessicali che, avendo le stesse garanzie di chiusura e finitezza dell'albero di figura 2, nel contempo consenta anche di ottenere definizioni assolutamente reciprocabili con il termine da definire.

Visto che, partendo da Hjelmslev, ci eravamo posti il problema di come definire pecore e cavalli, tentiamo ora (in figura 3) un albero che in qualche modo riproduca le modalità attraverso cui i naturalisti classificano gli animali.

## 3. *Pseudo-dizionario da camera per una lingua da camera.*

Naturalmente è imprudente prendere una tassonomia delle scienze naturali come modello per un inventario del contenuto di una lingua naturale: Dupré [1981] ha non solo dimostrato che là dove il non specialista riconosce una specie come '*beatle*' l'entomologo identifica circa 290 000 specie, ma anche che il sistema lessicale di una lingua naturale e le tassonomie scientifiche si sovrappongono spesso in modo molto sfumato. Noi chiamiamo /albero/ sia un olmo che un pino, mentre il naturalista direbbe che il primo è un angiosperma e il secondo no. Non vi è equivalente scientifico di /albero/ come non vi è equivalente naturale di /angiosperma/.

Tuttavia, partendo dalla proposta di Hjelmslev, cerchiamo di concepire una serie di disgiunzioni (vedi figura 3) che possano definire senza ambiguità e con la massima economia

Figura 3.

una serie di espressioni linguistiche come *cane*, *lupo*, *volpe*, *gatto*, *tigre*, *lince*, *bachelor* (nel senso della foca che rimane senza partner nella stagione degli amori, discussa da Katz e Fedor 1963), *cavallo*, *bue*, *bufalo*, *pecora*, *muflone*, *elefante* ed *echidna*.

Abbiamo delineato un universo linguistico in cui non è possibile distinguere un cavallo da un asino o un elefante da un rinoceronte, e questo per evitare molte disgiunzioni inferiori dell'albero. In questo senso la figura 3 riproduce solo in modo approssimativo quella che dovrebbe essere una buona tassonomia scientifica.

Questo albero ci fornisce l'immagine di un universo molto limitato, costituito da un numero ridotto di cosiddetti 'generi naturali' di cui le parole in corsivo nell'ultima linea in basso forniscono i nomi. Questo universo assomiglia assai poco all'universo della nostra esperienza quotidiana, dove ci sono anche pesci, uccelli, uomini, cassapanche e cacciaviti (per suggerire solo qualche esempio). Ma è che per delineare un dizionario 'forte' dobbiamo sempre concepire un universo assai povero e ridotto, diciamo un universo da camera. Il guaio è che di solito i costruttori di dizionari ideali non riescono piú ad uscire dal loro universo da camera, ma di questo si dirà oltre.

D'altra parte è stato detto come sia difficile descrivere accanto ai generi naturali anche i generi artificiali (come sedie e case), per non parlare di tutti i possibili predicati (quali essere freddo o caldo, essere il nonno di, o trovarsi alla destra di) e tutte le possibili funzioni e ruoli (parentali, politici, eccetera, come essere marito di, essere scapolo, essere presidente, pilota, astante – cfr. per esempio Schwartz 1977, pp. 37-41).

Di fronte all'albero di figura 3 dovremmo risolvere preliminarmente una alternativa:

I) Tutti i termini in tondo sono nomi di classi, cosí che ogni termine iponimo nomina una sottoclasse inclusa nella classe piú vasta, e i termini in corsivo (che sono termini del linguaggio oggetto) nominano tutti gli individui che possono essere membri della classe immediatamente superiore. Rimarrebbe in tal caso impregiudicato in base a quali istruzioni potremmo riconoscere i dati di esperienza (gli oggetti) che siamo autorizzati a designare attraverso quei nomi del linguaggio oggetto.

II) I nomi in tondo sono nomi di proprietà, primitivi semantici, termini del metalinguaggio teorico. In tal caso rimarrebbe da stabilire se essi sono ancora interpretabili a loro volta o se costituiscono dei primitivi ulteriormente inanalizzabili. L'albero di figura 3 ci permetterebbe di dire (come peraltro l'albero di figura 2) che ogni iponimo 'contiene' o postula il proprio iperonimo, ovvero che se un x è un gatto esso ha la proprietà di essere un 'felis catus' e che tutti gli x che hanno la proprietà di essere 'felis catus' hanno la proprietà di essere 'felis, 'felidi' e cosí via sino ad 'animali'.



Lasciamo *per ora* impregiudicata questa alternativa: diciamo che, se l'albero rappresenta una struttura (finita) di postulati di significato, che devono servire al buon funzionamento di una lingua naturale, è lo stesso dire che ogni gatto necessariamente appartiene alla classe dei 'felis catus', e che la sottoclasse dei 'felis catus' è inclusa in quella dei 'felis', o che se qualcosa è un gatto ha necessariamente la proprietà di essere 'felis', 'felide' e cosí via.

Il vantaggio dell'albero di figura 3 rispetto a quello di figura 2 è che, conservandone tutte le proprietà, consente inoltre di rendere conto di fenomeni come sinonimia, parafrasi e differenza semantica. Esso consente quindi di formulare definizioni reciprocabili con il *definiendum* e quindi di distinguere senza ambiguità il significato di ciascun termine.

In virtú della struttura di questo sistema lessicale è necessariamente vero che un /gatto/ è un «mammifero, placentale, carnivoro, felide, felis, felis catus» e se non è *tutte* queste cose espresse *congiuntamente* dalla definizione non può essere un gatto. Chi nega il gatto nega tutto il blocco definizionale, anche se non nega nessuna di queste marche prese singolarmente.

Cosí concepito l'albero appare come un buon dizionario finito. Anche se la lista dei termini del linguaggio oggetto fosse aperta e se dovessimo definire anche, per esempio, il termine /trota/, basterebbe complicare l'albero opponendo 'pesci' a 'mammiferi', ma alla fine l'albero si rastremerebbe sempre al nodo superiore 'animali' – e cosí accadrebbe anche se

si volessero rappresentare generi 'artificiali' e sostanze non viventi.

Tuttavia a questo punto, anche se il dizionario appare cosí perfetto, si deve avanzare una obiezione. Un gatto, nella figura 3, è un 'felis catus', ma in latino, sia pure a due diversi stadi di sviluppo della lingua, sia /felis/ che /catus/ sono sinonimi di /gatto/. La reciprocabilità tra *definiens* e *definiendum* si riduce a un caso di piatta sinonimia: questo albero non definisce un gatto, dice solo che si può chiamarlo /felis catus/. E se poi domandassimo all'albero cosa sia un 'felis catus', l'albero ci direbbe che esso è un 'felis', ma a questo punto non riusciremmo piú a distinguerlo da una tigre. Un gatto è solo un felide che si distingue da una tigre perché i latini lo chiamavano /felis catus/?

È ovvio che lo zoologo ci risponderebbe che quando egli usa l'*espressione* /felis catus/ non sta facendo un mero gioco di parole. Egli usa /felis/ come nome di un genere e /catus/ come nome di una differenza, ma attraverso queste espressioni linguistiche egli intende riassumere altre interessanti (e caratteristiche) proprietà. Essere un 'catus' significa per lo zoologo possedere le proprietà $p_1, p_2, ..., p_n$ ed essere un 'felis' significa possedere le proprietà $P_1, P_2, ..., P_n$, e lo stesso si dovrà dire per quanto riguarda espressioni come ovino, bovide, sino a mammifero ed *ultra*.

Il fatto è che se la figura 3 rappresenta una tassonomia zoologica, essa non pretende affatto di fornire il significato della parola /gatto/ o /pecora/: l'albero rappresenta una classificazione di generi naturali, accidentalmente etichettati mediante certi nomi (che mutano da lingua a lingua) mediante nomi di classi o di *taxa* che (accidentalmente) sono espressi in un esperanto naturalistico che assomiglia molto al latino classico. Lo zoologo come tale è poi interessato a definire le proprietà dei *taxa* che egli ha registrato, ma queste proprietà, nell'albero tassonomico, sono semplicemente *significate* dal termine che egli usa come etichetta tassonomica.

Se dicessimo a uno zoologo che i gorilla nascono in Irlanda egli potrebbe reagire in due modi: o intenderebbe l'asserto nel senso che alcuni gorilla possono nascere in Irlanda, e allora sarebbe pronto a concedere che fenomeni del genere accadono nei giardini zoologici; oppure egli intenderebbe l'asserto come veicolo di una proposizione eterna (tutti i gorilla, tutti gli animali di questa specie nascono in Irlanda), e allora direbbe che la proposizione è falsa perché contraddice alcune informazioni circa la natura dei gorilla che per lui sono tassative, e che pertanto fanno parte della sua definizione scientifica di gorilla. Forse lo zoologo si esprimerebbe in altri termini, ma ciò che egli vorrebbe dire sarebbe che la proposizione di cui sopra è *analiticamente falsa* perché dire allo stesso tempo e dello stesso individuo /questo è un gorilla/ e /questo è un animale appartenente a una specie che nasce abitualmente in Irlanda/ rappresenterebbe un caso di inconsistenza semantica.



Lo stesso zoologo non discuterebbe l'asserzione /questa pecora ha tre zampe/ perché non può escludere la possibilità di una malformazione accidentale, ma rifiuterebbe come scientificamente errato (e dunque, nel contesto del proprio linguaggio, come semanticamente inconsistente) l'asserto /questa è una pecora e non è un quadrupede/ perché nella sua definizione (non nella sua tassonomia) di pecora vi deve essere una proprietà (che probabilmente dipende dal nodo 'ungulati') che registreremo come 'quadrupedicità'. Non so se lo zoologo direbbe che le pecore sono necessariamente o analiticamente quadrupedi, ma certo direbbe che la proprietà di avere quattro arti appartiene a quella specie, in qualche senso 'energico' del verbo /appartenere/.

Gli zoologi sanno benissimo che i nomi dei generi, degli ordini, delle famiglie non sono meri costrutti teorici inanalizzabili, ma sono interpretabili. Questi nomi sono 'parole' del loro linguaggio specifico. Per lo zoologo /mammifero/ non è solo un costrutto teorico che garantisce l'anomalia di espressioni quali /una pietra mammifera/: per lo zoologo /mammifero/ è interpretabile piú o meno come «un animale viviparo che nutre i propri nati mediante latte secreto da ghiandole mammarie». La cosa interessante è che anche gli utenti di una lingua naturale si comportano nello stesso modo – e gli unici esseri anormali, in tutta questa vicenda, sono i sostenitori di una semantica a dizionario. Quando noi diciamo che una terra è ricca di minerali non vogliamo solo intendere che essa è ricca di oggetti naturali non viventi. Noi usiamo espressioni come /mammifero/ o /vegetale/ nello stesso modo in cui parliamo di gatti, di lupi e di tigri.

Se l'albero di figura 3 fosse il dizionario di una lingua na-

turale (o di una lingua da camera omologa a una lingua naturale) dovremmo dire che I) o noi usiamo con la stessa frequenza e con gli stessi intenti sia termini della lingua naturale sia termini del metalinguaggio semantico, II) oppure che quando, parlando, noi diciamo /animale/ o /vegetale/ noi stiamo usando parole che non hanno nulla a che vedere coi costrutti teorici 'animale' e 'vegetale'. A questo punto sapremmo benissimo cosa facciamo noi come parlanti della lingua naturale ma non riusciremmo a spiegare cosa fanno i sostenitori dei primitivi semantici: essi prendono a prestito termini della lingua naturale, li svuotano del loro significato, e poi li usano per spiegare il significato di altri termini. E proprio quando, tutto sommato, e anche senza condividere la teoria delle parole-oggetto, il parlante naturale ha poco bisogno che gli si spieghi cosa è un gatto, ma ha molto bisogno che gli si spieghi cos'è un mammifero.

Naturalmente il sostenitore del dizionario cerca di sfuggire a questo impasse: e può farlo solo assumendo che anche i primitivi possano essere interpretati. Per esempio Katz [1972, p. 40] analizza il lessema /sedia/ come

(Oggetto) (Fisico) (Non vivente) (Artefatto) (Mobile) (Spostabile) (con gambe) (con schienale) (con sedile) (per una persona)

(e resterebbe da chiedersi se non inserisca nella rappresentazione molti elementi di enciclopedia) ma dice poi che ciascuno dei concetti rappresentati dalle marche semantiche dovrebbe essere a propria volta analizzato e interpretato. E suggerisce che /oggetto/ possa essere analizzato come «ogni organizzazione di parti spaziotemporalmente contigue che formano un tutto stabile avente orientamento nello spazio».

Ma a questo punto un albero dizionariale dovrebbe contenere altri nodi con 'organizzazione', 'parte', 'orientamento' e cosí via. Anche ammettendo che queste marche possano essere inserite in un albero bidimensionale (il che è impossibile [cfr. Eco 1975, 2.12]), e postulando che poi, oltre ad 'oggetto', vadano definiti anche 'vivente' e 'artefatto', e cosí via, è chiaro che si riaprono tutti i problemi concernenti la finitezza del sistema dei primitivi.

Infatti per arrivare a una rappresentazione come quella di Katz appena esemplificata, occorre prendere una decisione;



rifiutare il principio di gerarchizzazione delle marche per adottare un sistema di classificazione incrociata, privo di rapporti gerarchici definiti [cfr. per una acuta disamina di questo punto, Jane Dean Fodor, 1977, p. 153]. Ma se si abbandona la gerarchizzazione (con tutti i vantaggi che presentavano gli alberi di figura 2 e di figura 3) si perde il modo di limitare il numero dei primitivi.

Quindi, o le marche non debbono essere interpretate, e allora non si definisce il significato; o debbono essere interpretate, e si perde il modo piú sicuro per limitarne il numero.

Rimane infine aperto un altro problema: che l'interpretazione delle marche (quand'anche in qualche modo diverso se ne garantisse la limitazione) impone l'introduzione di un nuovo elemento del gioco, e cioè la differenza specifica. Nell'albero di figura 3 'catus' era la differenza specifica che distingueva un 'felis' che fosse gatto da un 'felis' che fosse tigre. Ma, oltre al fatto che occorrerebbe interpretare anche /catus/, lo stesso procedimento si dovrebbe applicare a qualsiasi altro nodo dell'albero. È il criterio che viene seguito dal piú antico e venerabile albero definizionale della storia, l'albero di Porfirio. Mostreremo nei paragrafi seguenti che, non appena in un albero di iponimi e iperonimi, intesi come generi e speci, si introduce la differenza specifica, l'albero cessa di essere un esempio di dizionario e diventa fatalmente una enciclopedia.

## 4. *L'Albero di Porfirio.*

### 4.1. Definizione, generi e specie.

Aristotele stabilisce che «l'espressione definitoria tende... all'essenza e alla sostanza» [*Secondi Analitici*, 90b, 30]. Siccome definire una sostanza significa stabilirne la causa, al di là degli accidenti da cui può essere affetta, occorrerà lavorare solo su determinazioni essenziali. Non si definisce l'uomo dicendo che corre o che è malato, ma dicendo che è animale razionale, e in modo tale che il *definiens* sia coestensivo al *definiendum* e viceversa, che non ci sia cioè alcun animale razionale che non sia uomo e nessun uomo che non sia animale razionale. Per arrivare a questa determinazione ultima che è la definizione «bisogna dunque assumere delle determinazioni

di tale natura, e continuare... ad accrescerne il numero, sinché si giunga al momento in cui per la prima volta risultano poste delle determinazioni, ciascuna delle quali possiede una sfera di predicazione piú estesa di quella dell'oggetto in questione, ma tali da non superare nel loro complesso l'estensione dell'oggetto: qui sarà infatti necessariamente la sostanza dell'oggetto» [*ibid.*, 96a, 30-35].

Si noti che per Aristotele dare la definizione di un termine significa trovare il medio, e cioè la causa, ma la definizione non è la dimostrazione: non mira a dimostrare *che una cosa è* (estensione) ma *che cosa una cosa è* (intensione) [*ibid.*, 90b, 1 sgg.]. Tanto è vero che nel sillogismo che dimostra, i termini non sono convertibili, mentre nella definizione lo sono. Dare una definizione è stabilire postulati di significato e in questa operazione si *assume* ciò che il sillogismo dovrebbe invece *provare* [*ibid.*, 91a, 35]. La definizione postula un sistema di dipendenze «anche se chi risponde non dà il suo assenso» [*ibid.*, 91b, 18] e infatti viene assunta come indimostrabile quale premessa per un sillogismo. «Chi definisce non prova che un oggetto sia» [*ibid.*, 92b, 20]. La definizione «spiega che cosa significa il nome di un oggetto, o comunque sarà un altro discorso equivalente al nome» [*ibid.*, 93b, 30].

Per arrivare a definire questa equivalenza bisogna trovare un metodo che non consenta equivoci. E qui entrano in gioco quelli che la tradizione successiva chiamerà *predicabili*, e cioè i modi in cui le categorie possono essere *predicate* di un soggetto. Nei *Topici* [I 101b 17-24] egli individua solo quattro predicabili: genere, proprio, definizione e accidente. Porfirio ne identificherà cinque: genere, specie, differenza, proprio e accidente: Aristotele aveva alcune buone ragioni per limitare il numero a quattro: la specie è data dal genere piú la differenza, e genere piú differenza formano la definizione; quindi se si parla di definizione non è piú necessario menzionare la specie. È vero che allora non sarebbe piú necessario nominare neppure il genere e tutto sommato sembrerebbe piú logica la soluzione porfiriana, e cioè eliminare la definizione e mantenere specie, genere e differenza. Ma Aristotele escludeva la specie anche perché la specie non si predica di nulla, essendo il soggetto ultimo di ogni predicazione, e pertanto non può essere annoverata tra i predicabili. C'è chi vede la



mossa di Porfirio come ispirata a una visione piú platonica della specie. Ma non soffermiamoci troppo su questo punto perché, come vedremo alla fine della nostra argomentazione, una volta chiarito il problema della differenza, specie e genere diventano irrilevanti.

Ora, Porfirio riprende questi problemi nella *Isagoge* (III secolo) e la sua trattazione, mediante il commento che ne dà Boezio, passa a costituire il pezzo forte di ogni commentario medievale sul problema delle categorie e della definizione. È quindi sotto la forma trasmessaci da Porfirio che dobbiamo esaminare il problema dell'albero definizionale. I predicabili stabiliscono il modo di predicazione di ciascuna delle dieci categorie. Ci possono dunque essere dieci alberi di Porfirio, uno delle sostanze che permetta di definire l'uomo come animale razionale mortale, l'altro (per esempio) delle qualità, che permetta di definire il porpora come una specie del genere rosso e il rosso come una specie del genere colore.

Non c'è un albero degli alberi, perché l'essere non è un *summum genus* e i generi generalissimi sono solo le categorie, ma ciò non esclude che ci possa essere un numero finito di inventari finiti.

Porfirio evita la discussione sulla natura dei predicabili e li tratta come artifici logici. Però suggerisce una struttura ad albero.

Quando Aristotele parlava di inventario finito [*Secondi Analitici*, 83a, 1 sgg.], partiva dalle sostanze prime e cercava di definirle inventando, per cosí dire, alberi quasi *ad hoc*, mentre Porfirio non evita la tentazione neoplatonica di concepire (sia pure in senso logico) una 'cascata degli esseri'. Il fatto è che in ogni teoria degli inventari finiti lavora una *forma mentis* neoplatonica, anche se del tutto secolarizzata.

La definizione che Porfirio dà del genere è del tutto formale: genere è ciò a cui è subordinata la specie. Del pari la specie è ciò che è subordinato al genere. Genere e specie sono termini relativi, un genere posto su di un nodo alto dell'albero definisce la specie sottostante, la quale diventa genere della specie sottostante, e cosí via. Al sommo dell'albero il genere generalissimo, o categoria, che non è specie di niente altro, in basso le specie specialissime o sostanze seconde, e poi gli individui, le sostanze prime. Il rapporto fra specie e genere non è bicondizionale: della specie si predica *neces-*

*sariamente* il genere, mentre la specie non può venire predicata del genere.

Ma quando ha definito specie e genere, Porfirio non ha ancora provvisto gli strumenti per una definizione reciprocabile con il definito. Un albero delle specie e dei generi avrebbe infatti la forma seguente:

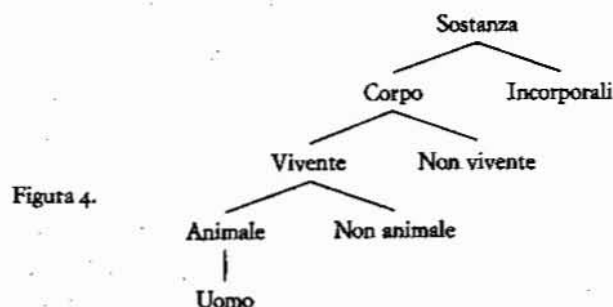



Figura 4.

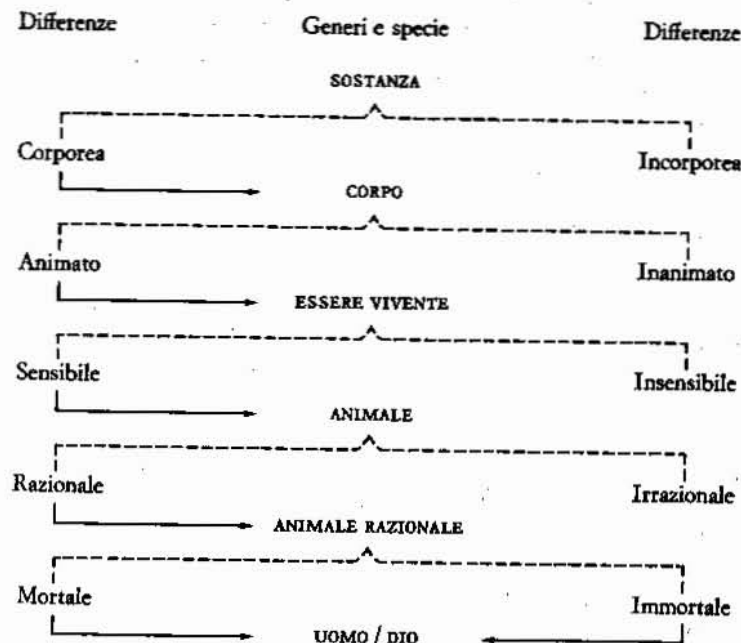
e andrebbe incontro a tutte le critiche che, nel paragrafo 2.3 abbiamo mosso all'albero di figura 2.

In un albero di questo tipo uomo e cavallo (o uomo e gatto) non potrebbero essere distinti l'uno dall'altro. Un uomo è diverso da un cavallo perché, anche se entrambi sono animali, il primo è razionale e il secondo no. La razionalità è la *differenza* dell'uomo. La differenza rappresenta l'elemento cruciale, perché gli accidenti non sono richiesti per produrre una definizione e il proprio ha uno statuto molto curioso; appartiene alla specie, e solo a quella, ma non fa parte della sua definizione. Ci sono diversi tipi di proprio, uno che occorre in una sola specie ma non in ogni membro (come la capacità di guarire nell'uomo); uno che occorre in una intera specie ma non in essa sola (come l'essere bipede); uno che occorre in tutta la specie e solo in quella, ma solo in un tempo determinato (come il diventare grigio in tarda età); ed uno che occorre in una e una sola specie, solo in quella e in ogni tempo (come la capacità di ridere per l'uomo). Quest'ultimo tipo è quello piú frequentemente citato nella letteratura in argomento e presenta la caratteristica assai interessante di essere reciprocabile con la specie (solo l'uomo è ridente e solo i ridenti sono uomini). In tal senso avrebbe tutte le ragioni per appartenere alla definizione essenzialmente e invece ne viene escluso e appare come un accidente sia pure con uno statuto



particolare. La ragione piú evidente per questa esclusione è che per scoprire il proprio è necessario un atto di giudizio abbastanza complesso, mentre si riteneva che il genere e la specie fossero 'colti' intuitivamente (Tommaso e la tradizione aristotelico-tomista parleranno di *simplex-apprehensio*). In ogni caso, visto che il proprio è escluso dal gioco, non occorre che lo consideriamo, almeno nei limiti del presente discorso.

Torniamo allora alla differenza. Le differenze possono essere separabili dal soggetto (come essere caldo, muoversi, esser malato), e in questo senso altro non sono che accidenti. Ma possono anche essere inseparabili: tra queste alcune sono inseparabili ma sempre accidentali (come l'avere il naso camuso), altre appartengono al soggetto per sé, ovvero essenzialmente, come essere razionale o mortale. Queste sono le differenze *specifiche* e sono aggiunte al genere per formare la definizione della specie.

Figura 5.

Le differenze possono essere divisive e costitutive. Per esempio il genere 'essere vivente' è potenzialmente divisibile nelle differenze 'sensibile/insensibile' ma la differenza 'sensibile' può essere composta col genere 'vivente' per costituire la specie 'animale'. 'Animale' a propria volta diventa un genere divisibile in 'razionale/irrazionale' ma la differenza 'razionale' è costitutiva, col genere che essa divide, della specie 'animale razionale'. Quindi le differenze dividono un genere (e il genere le contiene quali opposti potenziali) e vengono selezionate per costituire in atto una specie sottostante, destinata a diventare a sua volta un genere divisibile in nuove differenze.

L'*Isagoge* suggerisce l'idea dell'albero solo verbalmente, ma la tradizione medievale ha visualizzato il progetto, come appare nella figura 5.

Nell'albero della figura 5 le linee tratteggiate marcano le differenze divisive mentre le linee continue marcano le differenze costitutive. Ricordiamo che il dio appare come animale e come corpo perché nella teologia platonica, a cui Porfirio si rifà, gli dèi sono forze naturali intermedie e non debbono essere identificati con l'Uno. La tradizione medievale riprende questa idea per pure ragioni di fedeltà all'esempio tradizionale, cosí come tutta la logica moderna assume, senza ulteriore verifica, che la stella della sera e la stella del mattino siano entrambe Venere, che attualmente non esiste alcun re di Francia.

### 4.2. Un albero che non è un albero.

Il difetto di questo albero è che esso definisce in qualche modo la differenza tra dio e l'uomo ma non quella tra il cavallo e l'asino, o tra l'uomo e il cavallo. Il difetto potrebbe essere solo apparente, dovuto al fatto che in ogni discussione canonica l'esempio che interessava instanziare era quello dell'uomo. Se si avesse voluto definire il cavallo l'albero avrebbe dovuto essere arricchito di una serie di disgiunzioni ulteriori sul proprio lato destro, in modo da isolare, insieme agli animali razionali, anche quelli irrazionali (e mortali). È vero che anche in questo caso il cavallo non avrebbe potuto essere distinto dall'asino, ma sarebbe bastato complicare ancora l'albero al proprio lato destro.



Ora, sarebbe sufficiente analizzare i problemi che Aristotele deve affrontare in *De partibus animalium* per accorgersi che questa operazione non è cosí semplice come appare a prima vista, ma basta, dal punto di vista teorico, dover decidere dove si porranno l'asino e il cavallo nell'albero di figura 3 per veder sorgere un serissimo problema.

Cerchiamo di distinguere il cavallo dall'uomo. Indubbiamente entrambi sono animali. Indubbiamente entrambi sono mortali. Dunque ciò che li distingue è la razionalità. Pertanto l'albero di figura 5 è sbagliato, perché la differenza 'mortale/immortale' deve essere posta come divisiva del genere 'animale', e solo in seconda istanza si dovrebbe porre la differenza divisiva 'razionale/irrazionale'. Ma si veda quali sono le conseguenze formali di tale mossa.

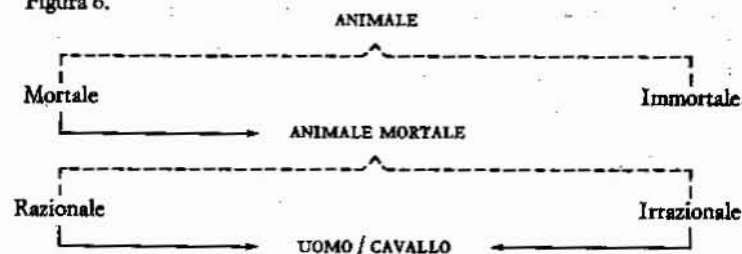
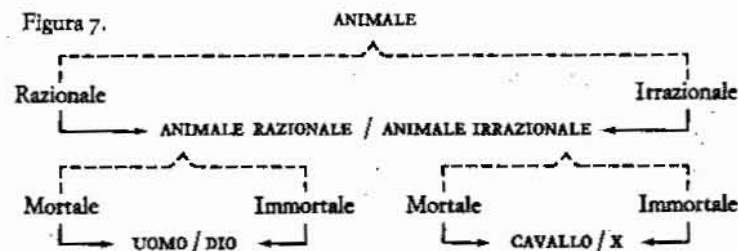
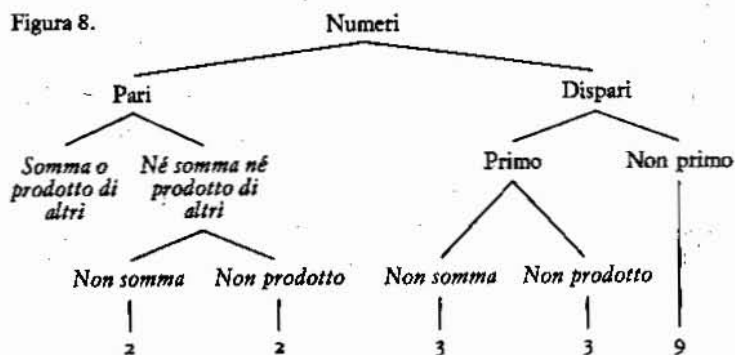
Figura 6.

Come risolveremmo a questo punto la differenza tra uomo e dio? Per farlo occorrerebbe tornare alla figura 5 e avremmo di nuovo perduto la possibilità di distinguere l'uomo dal cavallo. La sola alternativa è che la differenza 'mortale/immortale' occorra *due volte*, una sotto 'animale razionale' e l'altra sotto 'animale irrazionale', come appare in figura 7.

Figura 7.

Porfirio non avrebbe scoraggiato questa decisione, dato che egli dice (18.20) che la stessa differenza «si osserva spesso in diverse specie, come quadrupede in moti animali che differiscono per specie» (trascuriamo che quadrupede debba essere un proprio e non una differenza, dato che come esempio di proprio è dato altrove 'bipede').

Anche Aristotele dice che quando due o piú generi sono subordinati a un genere superiore (come accade nell'uomo e nel cavallo, in quanto sono entrambi animali) nulla esclude che essi abbiano le stesse differenze [*Cat.* 1b 15 sgg.; *Top.* VI 164b 10].

In *Analitici Secondi* [II 90b sgg.] Aristotele mostra come sia possibile arrivare a una definizione non ambigua del numero 3. Posto che per i greci l'uno non era un numero (ma la fonte e la misura di tutti gli altri numeri), il tre può essere definito come quel dispari che è primo in entrambi i sensi (e cioè che non è né somma né prodotto di altri numeri). Questa definizione sarebbe del tutto reciprocabile con l'espressione /tre/. Ma è interessante ricostruire nella figura 8 il processo di divisione attraverso il quale Aristotele perviene a questa definizione:

Figura 8.

Questo tipo di divisione suggerisce due interessanti conseguenze: *a*) le proprietà registrate in corsivo non sono esclusive di una sola disgiunzione ma occorrono sotto piú nodi; *b*) una data specie (per esempio due, tre o nove) può essere definita dalla congiunzione di piú proprietà di cui sopra. Queste proprietà sono in effetti differenze. Cosí Aristotele mostra non solo che molte differenze possono essere attribuite



a una stessa specie, ma anche che la stessa coppia di differenze divisive può occorrere sotto diversi generi. Non solo, ma egli mostra anche che, una volta che una certa differenza è risultata utile a definire senza ambiguità una certa specie, non è importante tenere in considerazione tutti gli altri soggetti di cui è ugualmente predicabile. In altri termini, una volta che una o piú differenze sono servite a definire il numero tre, è irrilevante che esse servano altrettanto bene, sia pure in altre combinazioni, a definire il numero due. Per una chiara e inequivoca precisazione di questo punto si veda *Analitici Secondi* [II, XIII 97a 16-25].

A questo punto si può tentare un passo avanti. Una volta detto che, dati alcuni generi subordinati, niente impedisca loro di avere le stesse differenze, e poiché l'albero delle sostanze è completamente costituito di generi tutti subordinati al genere massimo, è difficile dire quante volte la stessa coppia di differenze possa occorrere.

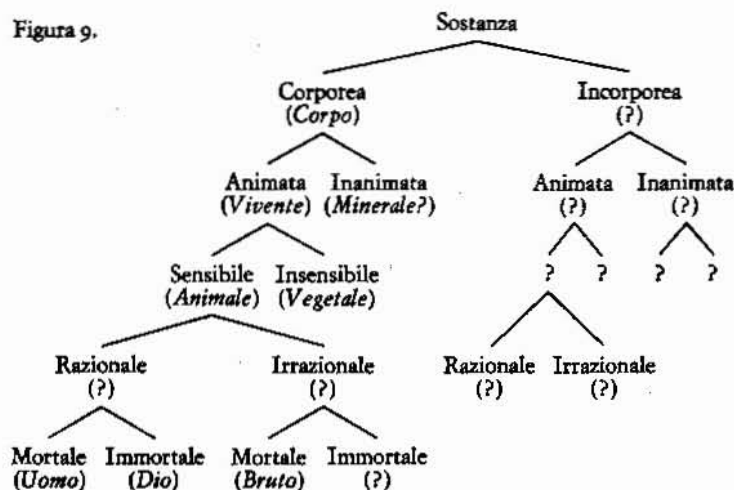
### 4.3. Un albero di sole differenze.

Molti commentatori medievali dell'*Isagoge* sembrano incoraggiare i nostri sospetti. Boezio [Is. C.S.E.L.: 256.10-12 e 266.13-15] scrive che 'mortale' può essere una differenza di 'animale irrazionale' e che la specie 'cavallo' è costituita dalle differenze 'irrazionale' e 'mortale'. Egli suggerisce pure che 'immortale' può essere una differenza valida per i corpi celesti che sono sia inanimati che immortali: «In questo caso la differenza immortale è condivisa da specie che differiscono tra loro non solo per genere prossimo ma per tutti i generi superiori sino a quel genere subalterno che occupa il secondo posto al sommo dell'albero» [Stump 1978: 257].

Il sospetto avanzato da Boezio è, secondo Stump, «sorprendente» e «sconcertante»: invece è del tutto ragionevole. Sia Aristotele che Boezio sapevano che la differenza è piú grande del proprio soggetto, e cioè ha una estensione piú vasta, e ciò è possibile solo perché non sono i soli uomini a essere mortali o i soli dèi a essere immortali (e cosí per le altre differenze concepibili). Se la differenza 'mortale/immortale' occorresse solo sotto un nodo, 'mortale' e /uomo/ sarebbero reciprocabili, e quindi non avremmo a che fare con una differenza ma con un proprio. Ci sono piú esseri mortali di

quanto non ci siano uomini, proprio perché questa coppia di differenze ricorre anche sotto altri generi. Ed ecco perché, come Aristotele sapeva [*Topici* VI 144a 25], uomo è reciprocabile con tutta la definizione ma non coi suoi singoli elementi: non con il genere ('animale razionale'), perché il genere ha una estensione maggiore della specie, e non con la differenza perché (sia pure in modo diverso) anche la differenza ha una estensione maggiore della specie. Ci sono piú esseri mortali di quanti non siano gli animali razionali. Ma il problema da affrontare ora riguarda esattamente la natura ambigua di maggiore estensione della differenza rispetto alla specie che costituisce.

Abelardo nella sua *Editio super Porphyrium* [157*v* 15] suggerisce anch'egli che una data differenza sia predicata di piú di una specie: «falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit». Quindi: *a*) la stessa differenza comprende molte specie, *b*) la stessa coppia di differenze può occorrere sotto diversi generi, *c*) diverse coppie di differenze occorrenti sotto diversi generi possono però essere espresse (analogicamente) dagli stessi nomi, *d*) rimane impregiudicato quanto in alto nell'albero stia il genere comune rispetto a cui molti sono i generi subordinati che ospitano la stessa coppia di differenze. Di conseguenza si è autorizzati a riproporre l'albero di Porfirio secondo il modello della figura 9:

Figura 9.

Viene qui verificata una idea di Gil [1981, p. 1027], che cioè i generi e le speci possono essere usati come parametri estensionali (classi), ma solo le differenze fissino il regime intensionale. Quindi è ovvio che in un 'buon' albero di componenti semantiche (regime intensionale) debbano sopravvivere solo differenze.

Questo albero presenta interessanti caratteristiche:

*a*) consente la rappresentazione di un universo possibile in cui possono essere previsti e collocati molti generi naturali ancora ignoti (per esempio delle sostanze incorporee, animate ma irrazionali);

*b*) mostra che ciò che eravamo abituati a considerare generi e specie (qui rappresentati in corsivo tra parentesi) sono semplici nomi che etichettano gruppi di differenze;

*c*) non è retto da relazioni da iponimi a iperonimi: in quest'albero non si può stabilire che, se qualcosa è mortale, allora è razionale, o che se è irrazionale allora è un corpo, e cosí via;

*d*) come conseguenza di *c*) esso può essere di continuo riorganizzato secondo diverse prospettive gerarchiche tra le differenze che lo costituiscono.

Per quanto riguarda la caratteristica *a*) abbiamo visto ciò che Boezio diceva sui corpi celesti. Per quanto riguarda la caratteristica *b*) è chiaro che questo albero è composto di pure differenze. Generi e speci sono solo *nomi* che diamo ai suoi nodi. Boezio, Abelardo e altri pensatori medievali erano ossessionati dal problema della *penuria nominum*, e cioè dal fatto che non c'erano a disposizione abbastanza items lessicali per etichettare ogni nodo (altrimenti si sarebbe trovata un'espressione in luogo di 'animale razionale' che, come si vede, viene nominato ripetendo il nome del genere prossimo e quello della differenza specifica). Ammettiamo che il lamento dei medievali sia dovuto a ragioni empiriche: dato che nella loro esperienza (come nella nostra) non si erano mai incontrati altri animali razionali se non l'uomo e (sotto forma di forza naturale) il dio, il cui legame attraverso un genere comune non era certo intuitivo e non poteva dunque essere registrato dal linguaggio, ecco spiegata l'origine acci-

dentale di quel caso di penuria. Ma a ben vedere non c'è alcuna ragione per cui dovesse esistere un nome per quell'altro nodo superiore risultante dalla congiunzione del genere 'vivente' con la differenza 'sensibile', e il ragionamento si potrebbe ripetere per tutti i nodi superiori. In realtà i nomi dei generi sono insufficienti perché essi sono *inutili*: un genere altro non è che una congiunzione di differenze.

Aristotele non aveva elencato le specie tra i predicabili, perché la specie è il risultato della congiunzione di un genere con una differenza; ma per la stessa ragione avrebbe dovuto eliminare dalla lista anche il genere, che è la pura congiunzione di una differenza con un'altra differenza congiunta con un'altra differenza e cosí via sino al sommo dell'albero – dove sta l'unica entità che forse è un genere, la sostanza, ma la sua genericità è cosí vasta che si potrebbe leggere l'albero a rovescio e dire che la sostanza altro non è che la matrice vuota di un gioco di differenze. Generi e specie sono fantasmi verbali che coprono la vera natura dell'albero e dell'universo che esso rappresenta, *un universo di pure differenze*.

Per quanto riguarda la caratteristica *c*), siccome le differenze inferiori non postulano necessariamente quelle del nodo superiore, l'albero non può essere finito: rastremabile verso l'alto, non c'è criterio che stabilisca quanto esso possa ramificare ai lati, e verso il basso.

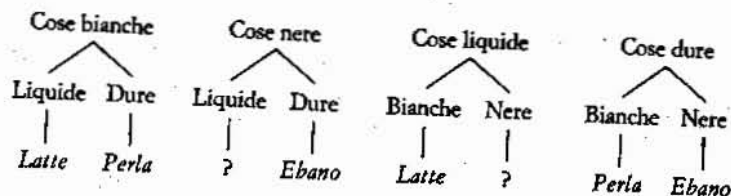
Come vedremo in 2.5 le differenze, che provengono dal di fuori dell'albero delle sostanze, sono accidenti, e gli accidenti sono potenzialmente infiniti. Si aggiunga che, non essendo proprietà analitiche, in termini contemporanei, le differenze saranno proprietà sintetiche, ed ecco che l'albero si trasforma, in forza di quanto si è discusso nei primi paragrafi di questo saggio, da dizionario in enciclopedia, dato che si compone di elementi di conoscenza del mondo.

Infine, per quanto riguarda la caratteristica *d*), quest'albero potrà continuamente essere risistemato secondo nuove prospettive gerarchiche. Dal momento che 'mortale' non implicita 'razionale', cosa proibisce di porre 'razionale' sotto 'mortale' anziché viceversa, come invece accade nell'albero classico della figura 4? Boezio lo sapeva benissimo e a interpretare un passo di *De divisione* VI.7 è chiaro che date alcune sostanze come la perla, il latte, l'ebano e alcuni accidenti



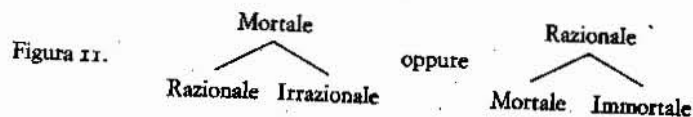
come bianco duro e liquido, si possono costruire alberi alternativi come in figura 10:

Figura 10.

| Cose bianche | | Cose nere | | Cose liquide | | Cose dure | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Liquide | Dure | Liquide | Dure | Bianche | Nere | Bianche | Nere |
| *Latte* | *Perla* | ? | *Ebano* | *Latte* | ? | *Perla* | *Ebano* |

È vero che in questo passaggio Boezio sta parlando di soli accidenti, ma in *De Divisione* XII.37 egli applica lo stesso principio ad ogni divisione di genere: «generis unius fir multiplex divisio».

La stessa cosa è detta da Abelardo in *Editio super Porphyrium* [150 v. 12]: «pluraliter ideo dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur». Vale a dire, come mostra la figura 11:

Figura 11.

| Mortale | | oppure | Razionale | |
|---|---|---|---|---|
| Razionale | Irrazionale | | Mortale | Immortale |

In un albero composto di sole differenze, queste possono essere riorganizzate di continuo *secondo la descrizione sotto la quale* un dato soggetto è considerato. L'albero è una struttura *sensibile ai contesti*, non un dizionario assoluto.

## 4.4. Le differenze come accidenti e come segni.

Le differenze sono accidenti e gli accidenti sono infiniti o almeno indefiniti per numero.

Le differenze sono qualità (e non è un caso che mentre generi e speci, illusioni di sostanze, sono espressi da nomi comuni, le differenze siano espresse da aggettivi). Le differenze provengono da un albero che non è quello delle sostanze e il loro numero non è noto a priori [*Mat.* VIII 2.6.104b 2 - 1043a]. È vero che Aristotele dice queste cose delle differenze non essenziali, ma a questo punto chi può dire quali diffe-

renze siano essenziali e quali no? Aristotele gioca su pochi esempi (razionale, mortale) ma quando parla di specie diverse dall'uomo, come bestie o oggetti artificiali, egli diventa molto piú vago, le differenze si moltiplicano... In linea teorica siamo autorizzati ad avanzare l'ipotesi che egli non avrebbe saputo costruire un albero di Porfirio finito, ma anche in linea pratica (ovvero in base all'evidenza filologica) quando leggiamo *De partibus animalium*, vediamo che egli *di fatto* rinuncia a costruire un albero unico e riaggiusta alberi complementari a seconda della proprietà di cui vuole spiegare la causa e la natura essenziale [cfr. Eco 1981a e Balme 1975]. La nozione di differenza specifica è, retoricamente parlando, un ossimoro. Differenza specifica significa accidente essenziale. Ma questo ossimoro cela (o svela) una contraddizione ontologica ben piú grave.

Chi ha capito il problema senza infingimenti (ma ne ha dato atto con molta prudenza, come al solito) è Tommaso. Nel *De ente et essentia* si dice che la differenza specifica corrisponde alla forma sostanziale (altro ossimoro ontologico, se cosí si può dire, dato che la cosa piú sostanziale che possiamo concepire viene identificata con uno o piú accidenti). Ma il pensiero di Tommaso non dà adito a equivoci: la differenza corrisponde alla forma e il genere alla materia, e come forma e materia costituiscono la sostanza, cosí genere e differenza costituiscono la specie. Il ragionamento è palesemente analogico, ma il ricorso all'analogia non esclude il fatto che ciò che definisce la forma sostanziale sia la differenza come accidente.

Per giustificare una conclusione cosí scandalosa, Tommaso escogita – con uno dei suoi consueti colpi di genio – una soluzione molto brillante: «in rebus sensibilibus etsi ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt: unde significatur per differentiae accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponit differentia hominis» [*De ente* VI]. Quindi: esistono differenze essenziali; cosa esse siano non lo sappiamo; quelle che conosciamo come differenze specifiche non sono le differenze essenziali stesse, ma ne sono per cosí dire dei segni, dei sintomi, degli indizi; sono manifestazioni superficiali deve essere di qualcosa d'altro, per noi inconoscibile. Noi inferiamo la presenza di differenze essenziali attraverso un processo semiotico, a partire dagli accidenti conoscibili.



Che l'effetto sia segno della causa è l'idea consueta all'Aquinate (molto della sua teoria dell'analogia dipende da questa assunzione, in ultima analisi di origine stoica: gli effetti sono segni *indicativi*). L'idea è ribadita per esempio in *S.Th.* 1.29 2 a 3, o in *S.Th.* 1.77 1 a 7: una differenza come 'razionale' non è la vera differenza specifica che costituisce la forma sostanziale. La *ratio* come *potentia animae* appare all'esterno *verbo et facto*, attraverso azioni esteriori, comportamenti psicologici e fisici (e le azioni sono accidenti, non sostanze!) Noi diciamo che gli uomini sono razionali perché manifestano la loro potenza razionale attraverso atti di conoscenza, sia quando compiono tali azioni attraverso un discorso interno (e si immagina che questa attività di pensiero sia colta per introspezione) sia quando la manifestano attraverso il discorso esterno e cioè attraverso il linguaggio [*S.Th.* 1.79 8 co]. In un testo decisivo della *Contra Gentiles* [III. 46] Tommaso dice che l'essere umano non sa che cosa esso sia (*quid est*) ma conosce che esso è cosí (*quod est*) in quanto si percepisce come attore di attività razionale. Noi conosciamo cosa siano in realtà le nostre potenze spirituali «ex ipsorum actuum qualitate».

Cosí anche 'razionale' è un accidente e cosí sono tutte le differenze nelle quali l'albero porfiriano si dissolve.

Tommaso capisce che le differenze sono accidenti, ma non trae da questa scoperta tutte le conclusioni che avrebbe dovuto circa una possibile natura dell'albero delle sostanze: non può permettersi (non può 'politicamente' ma probabilmente neppure 'psicologicamente') di mettere in crisi l'albero come strumento logico per ottenere definizioni (ciò che avrebbe potuto fare senza rischio) perché tutto il Medio Evo è dominato dalla persuasione (anche se inconscia) che l'albero mimi la struttura del reale, e questo sospetto neoplatonico affetta anche i piú rigorosi aristotelici.

Ma noi possiamo dire senza infingimenti che l'albero dei generi e delle specie, comunque venga costruito, esplode in un pulviscolo di differenze, in un turbine infinito di accidenti, in una rete non gerarchizzabile di *qualia*. Il dizionario (perché come tale l'albero ci interessa oggi, e possiamo guardare con distacco alla 'fissione' di un universo neoplatonico)

si dissolve necessariamente, per forza interna, in una galassia potenzialmente disordinata e illimitata di elementi di conoscenza del mondo. Quindi diventa una enciclopedia e lo diventa perché di fatto era una enciclopedia che s'ignorava ovvero un artificio escogitato per mascherare l'inevitabilità dell'enciclopedia.

Se è cosí, dobbiamo trarne la conseguenza che l'albero definizionale non dà piú garanzie di essere finito. I suoi primitivi, generi e specie, sono solo nomi che debbono essere a loro volta interpretati in termini di 'pacchetti' di differenze.

La prima e piú illustre formulazione dell'ideale del dizionario ne sancisce (ci pare per sempre) la impossibilità, e ci dice che il dizionario è una enciclopedia mascherata.

E a questo punto emerge un'ultima conclusione, che non poteva essere accettata dai medievali, e che sarà tratta solo in tempi piú vicini a noi: ciò che costituisce la 'vera' differenza, non è né l'uno accidente né l'altro, è il modo in cui li raggruppiamo riorganizzando l'albero. In altri termini la 'vera' differenza non è l'accidente in sé (sia esso 'razionale' o 'mortale' o altro): è l'opposizione in cui uno di questi accidenti entra rispetto al proprio contrario, a seconda di come l'albero viene articolato. Ma con questa osservazione si entra in una seconda stagione del pensiero della differenza, alla quale è opportuno in questa sede (per non forzare troppo i nostri testi) rimanere estranei. Anche se non si potrà evitare di discutere, in altra sede, quanto il concetto contemporaneo di differenza sia debitore alla crisi di quello antico [cfr. Bateson 1972, Deleuze 1968, 1969].

## 5. *Le semantiche a enciclopedia.*

### 5.1. Il principio d'interpretanza.

Se le semantiche a dizionario sono inconsistenti, non rimane che tentare le semantiche a enciclopedia. Ma occorrerà prima tentare di risolvere l'altro problema lasciato scoperto da Hjelmslev circa la natura delle figure del contenuto.

L'indicazione piú fruttuosa in merito viene da Peirce. Ogni segno (o *representamen*) esprime immediatamente un



Oggetto Immediato (che si potrebbe definire come il suo contenuto) ma per rendere ragione di un Oggetto Dinamico. L'Oggetto Immediato è il modo in cui l'Oggetto Dinamico viene dato dal segno (si pensi alla definizione fregeana del senso). L'Oggetto Dinamico, che stimola la produzione del segno, è la Cosa-in-sé: si ritrova naturalmente in Peirce lo stesso problema di Hjelmslev a proposito del continuum. L'Oggetto Dinamico determina i modi di organizzazione dell'Oggetto Immediato? Siccome Peirce credeva alla costanza delle leggi generali in natura, evidentemente l'Oggetto Immediato rende ragione di un senso già implicito nell'Oggetto Dinamico. Il significato semiotico è legato al significato conoscitivo.

Quello che però interessa stabilire è cosa abbia a che fare l'Oggetto Immediato col significato. Ora, se si vuole stabilire il significato di un segno, e cioè rappresentarsene in qualche modo l'Oggetto Immediato, è necessario tradurlo mediante un Interpretante, perché l'Interpretante «come è rivelato nella corretta comprensione del Segno stesso... è ordinariamente chiamato il *significato* del segno» [Peirce 1906, trad. it. p. 229] e «sembra naturale usare il termine significato per denotare l'interpretante inteso di un simbolo» [1903a, *C.P.* 5.175], mentre altrove l'Oggetto Immediato completo è identificato con il significato [1902, *C.P.* 2.293, trad. it. p. 167]. Se significato e interpretante coincidono, «il significato di un segno è il segno in cui esso deve venir tradotto» [1893, *C.P.* 4.132] ed è «nella sua accezione primaria la traduzione di un segno in un altro sistema di segni» [*ibid.*, *C.P.* 4.127].

Questa traduzione di un segno (espressione) in un'altra espressione è appunto il *processo di interpretazione*. «Un segno, o *representamen*, è qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità. Si rivolge a qualcuno, cioè crea nella mente di quella persona un segno equivalente, o forse un segno piú sviluppato. Questo segno che esso crea lo chiamo *interpretante* del primo segno» [1897, trad. it. p. 132].

Non c'è modo, nel processo di *semiosi illimitata* che Peirce descrive e fonda, di stabilire il significato di una espressione, e cioè di interpretare quella espressione, se non *traducendola* in altri segni (appartengano essi o no allo stesso sistema semiotico) e in modo che l'interpretante non solo ren-

da ragione dell'interpretato sotto qualche aspetto, ma dell'interpretato faccia conoscere qualcosa di piú.

In una semantica strutturata a enciclopedia l'interpretante visivo della parola /gatto/ è l'immagine di un gatto (che indubbiamente fa conoscere alcune proprietà dell'animale che non erano presenti alla mente di chi pronunziava la parola); è la definizione, che collega l'entità in questione alla catena delle entità piú vaste in estensione ma meno vaste in comprensione; è l'inferenza 'Se gatto allora animale che miagola quando gli si pesta la coda', che caratterizza il significato di gatto rispetto alle sue varie e piú o meno remote conseguenze illative. La catena degli interpretanti è infinita, o almeno indefinita.

Come si era già detto [cfr. Eco 1975, § 2.7.3], la fecondità della nozione di interpretante non è data solo dal fatto che essa descrive l'unico modo in cui gli esseri umani stabiliscono, contrattano e riconoscono i significati dei segni che usano. La nozione è feconda perché mostra come i processi semiotici, per mezzo di spostamenti continui, che riferiscono un segno ad altri segni o ad altre catene di segni, circoscrivono i significati (o i contenuti, in una parola, quelle 'unità' che la cultura ha individuato nel suo processo di pertinentizzazione del contenuto) in modo asintotico, senza mai arrivare a 'toccarli' direttamente, ma rendendoli di fatto accessibili mediante altre *unità culturali*. Questa continua circolarità è la condizione normale dei sistemi di significazione ed è messa in atto nei processi di comunicazione.

D'altra parte, a differenza delle proprietà universali poste in modo metalinguistico, gli interpretanti, ovvero le relazioni di interpretazione, sono dati *oggettivi*, e in un doppio senso: non dipendono necessariamente dalle rappresentazioni mentali (inattingibili) dei soggetti, e sono collettivamente verificabili. Un rapporto di interpretazione è infatti *registrato* dal tesoro della intertestualità (nozione che si identifica con quella di enciclopedia). Che un gatto sia non solo un felino domestico, ma anche l'animale che le classificazioni zoologiche definiscono come *felis catus*, l'animale adorato dagli Egiziani, l'animale che appare nell'*Olympia* di Manet, l'animale mangiare il quale era una leccornia nella Parigi assediata dai prussiani, l'animale cantato da Baudelaire, l'animale che Collodi associa per astuzia e malvagità alla volpe, l'animale che in una certa favola è al servizio del marchese di Carabas, un infingardo amante della casa che non muore di inedia sulla tomba del padrone, l'animale prediletto delle streghe e cosí via, sono tutte *interpretazioni* dell'espressione /gatto/. Tutte sono registrate, poste intersoggettivamente in qualche testo di quella immensa e ideale biblioteca il cui modello teorico è l'enciclopedia. Ciascuna di queste interpretazioni definisce sotto qualche aspetto cosa sia un gatto, e tuttavia fa conoscere sempre qualcosa di piú circa un gatto. Ciascuna di queste interpretazioni vale ed è attualizzabile in un determinato contesto, ma l'enciclopedia dovrebbe idealmente provvedere istruzioni onde interpretare nel modo piú fruttuoso l'espressione /gatto/ in numerosi contesti possibili.



Naturalmente, in una semantica a interpretanti, ogni interpretazione è a propria volta soggetta a interpretazione. Dire di un gatto che è un felino implica che a propria volta felino sia interpretato. Dire di un gatto che era l'animale prediletto delle streghe impone una interpretazione sia di /strega/ sia di /prediligere/. In una semantica a interpretanti non ci sono entità metalinguistiche e universali semantici. Ogni espressione può essere soggetto di una interpretazione e strumento per interpretare un'altra espressione [cfr. il modello Q in Eco 1975, § 2.12].

## 5.2. Struttura dell'enciclopedia.

L'enciclopedia è un postulato semiotico. Non nel senso che non sia anche una realtà semiosica: essa è l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche. Ma deve rimanere un postulato perché di fatto non è descrivibile nella sua totalità. Le ragioni per cui non è descrivibile sono varie: la serie delle interpretazioni è indefinita e materialmente inclassificabile; l'enciclopedia come totalità delle interpretazioni contempla anche interpretazioni contraddittorie; l'attività testuale che si elabora sulla base dell'enciclopedia, agendo sulle sue contraddizioni, e introducendovi di continuo nuove risegmentazioni del continuum, anche sulla base di esperienze progressive, trasforma nel tempo l'enciclopedia,

cosí che una sua ideale rappresentazione globale, se mai fosse possibile, sarebbe già infedele nel momento in cui è terminata; infine l'enciclopedia come sistema oggettivo delle sue interpretazioni è 'posseduta' in modo diverso dai suoi diversi utenti.

Quando Peirce diceva che il significato di una proposizione abbraccia ogni sua ovvia necessaria deduzione [1903a, *C.P.* 5.165] intendeva dire che ciascuna unità semantica implica tutti gli enunciati in cui può essere inserita, e questi tutte le inferenze che autorizzano sulla base delle regole registrate enciclopedicamente. Ma se dal punto di vista ideale dell'enciclopedia oggettiva una proposizione *p* implica tutte le proposizioni che possono esserne dedotte, ciò non implica che (se da *p* può essere dedotto *q*, e da *q* può essere dedotto *k*) un individuo che conosca *p* conosca automaticamente anche *k*. Quando Basil Bernstein ha parlato di codici elaborati e codici ristretti voleva riferirsi alle modalità di possesso culturale dei dati enciclopedici: per un utente *a* che sa che un gatto è un felino, c'è sempre un utente *b* che non lo sa, e sa, invece ciò che *a* non sa, e cioè che i gatti dovutamente cucinati sembrano la lepre in salmí.

Quindi mentre dal punto di vista di una semiotica generale si può postulare l'enciclopedia come competenza globale, dal punto di vista sociosemiotico è interessante riconoscere i diversi livelli di possesso della enciclopedia, ovvero le enciclopedie parziali (di gruppo, di setta, di classe, etniche e cosí via).

Parimenti, qualsiasi interprete debba interpretare un testo, non è tenuto a conoscere tutta l'enciclopedia ma solo la porzione di enciclopedia necessaria alla comprensione di quel testo. Una semiotica testuale studia anche le regole in base alle quali l'interprete di un testo, sulla base di 'segnali' contenuti in quel testo (e magari sulla base di una conoscenza precedente) decide quale sia il formato della competenza enciclopedica necessaria ad affrontare quel testo. Il che stabilisce anche la discriminante fra *interpretazione* di un testo e *uso* indiscriminato dello stesso. Non si può decidere di usare Omero come descrizione della struttura dell'atomo, perché la nozione moderna di atomo era indubbiamente estranea all'enciclopedia omerica: ogni lettura omerica in tal senso sarebbe liberamente allegorica (o simbolica: cfr. il capitolo sul



Simbolo) e potrebbe essere revocata in dubbio. Invece, se qualche 'segnale' testuale autorizzasse a farlo, si potrebbero interpretare le teorie atomiche di Niels Bohr come una allegoria della guerra di Troia, perché faceva parte dell'enciclopedia oggettiva del tempo in cui Bohr scriveva una serie di nozioni sulla guerra di Troia. Ovviamente compito di una semiotica testuale è stabilire quali segnali autorizzino a credere che Bohr si riferisse a quella porzione di competenza enciclopedica. In assenza di tali segnali, una interpretazione come quella suggerita non dovrebbe essere definita interpretazione ma piuttosto *uso* (mistico, allegorico, simbolico) del testo di Bohr [cfr. Eco 1979, § 3.4].

Quindi l'enciclopedia è una *ipotesi regolativa* in base alla quale, in occasione delle interpretazioni di un testo (sia esso una conversazione all'angolo della strada o la Bibbia), il destinatario decide di costruire una *porzione* di enciclopedia concreta che gli consenta di assegnare o al testo o all'emittente una serie di competenze semantiche.

Si vedrà piú avanti quali sono le procedure per elaborare tali costruzioni parziali (sempre ipotetiche sia quanto alla loro struttura sia quanto alla loro adeguatezza nei confronti del testo dato). Rimane chiaro comunque che ogni interpretazione è sempre una scommessa, perché scommessa è la configurazione della porzione di enciclopedia richiesta per interpretare. Naturalmente queste scommesse variano, quanto a 'forza congetturale', a seconda dei casi: se devo interpretare l'enunciato emesso dall'altoparlante della stazione centrale /Il treno per Roma parte sul sesto binario/ posso ragionevolmente individuare, in una situazione $S_i$, la porzione di enciclopedia adeguata, senza temere che l'emittente si riferisca a una enciclopedia alternativa. Quando invece ho da interpretare la frase di Eraclito /Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica/ nascono molte perplessità sulla porzione di enciclopedia da individuare, perché non si sa con esattezza cosa Eraclito intendesse coi verbi λέγειν e σημαίνειν.

Poste tali premesse, la enciclopedia come ipotesi regolativa chiaramente non assume la forma di un albero (anche se per individuarne porzioni parziali si può ricorrere a strutture ad albero, purché intese appunto come modi di descrizione provvisoria). Che ogni struttura ad albero sia il modo prov-

visorio con cui si disciplinano e si selezionano i punti altrimenti collegabili di una 'mappa' era chiaro a d'Alembert nel discorso introduttivo alla *Encyclopédie*: il sistema generale delle scienze è una specie di labirinto, di cammino tortuoso capace di annientare qualsiasi albero enciclopedico volesse rappresentarlo. Il sistema delle scienze è composto di diverse branche «molte delle quali convergono verso un medesimo centro; e poiché partendo da esso non è possibile imboccare tutte le vie, ad un tempo, la scelta è determinata dalla natura dei differenti spiriti» [1751, trad. it. pp. 37-38]. Il filosofo è colui che sa guardare a questo labirinto scoprendone le connessioni segrete, le diramazioni provvisorie, le vicendevoli dipendenze che costituiscono questo reticolo come un mappamondo. Gli articoli dell'*Encyclopédie* non possono perciò che essere carte particolari che rendono solo in misura ridotta il mappamondo globale, «gli oggetti sono piú o meno ravvicinati e presentano aspetti diversi, a seconda della prospettiva prescelta dal geografo» e «si possono dunque immaginare tanti diversi sistemi della conoscenza umana, quanti sono i mappamondi che si possono costruire secondo differenti proiezioni... Spesso un oggetto, che è stato posto in una certa classe a causa di una o piú d'una delle sue proprietà, rientra in un'altra classe per certe sue altre proprietà, e avrebbe potuto esservi collocato altrettanto bene. Dunque sussiste sempre necessariamente dell'arbitrio nella partizione generale» [*ibid.*, pp. 38-39].

Il modello dell'enciclopedia semiotica non è dunque l'albero, ma il *rizoma* [Deleuze e Guattari 1976]: ogni punto del rizoma può essere connesso e deve esserlo con qualsiasi altro punto, e in effetti nel rizoma non vi sono punti o posizioni ma solo linee di connessione; un rizoma può essere spezzato in un punto qualsiasi e riprendere seguendo la propria linea; è smontabile, rovesciabile; una rete di alberi che si aprano in ogni direzione può fare rizoma, il che equivale a dire che in ogni rizoma può essere ritagliata una serie indefinita di alberi parziali; il rizoma non ha centro. L'idea di una enciclopedia a rizoma è conseguenza diretta della inconsistenza di un albero di Porfirio.



## 5.3. Rappresentazioni enciclopediche 'locali'.

I tentativi di rappresentazione del contenuto che circolano nella semantica intensionale contemporanea sono o a dizionario o a enciclopedia. Quelli a dizionario non interessano perché se ne è dimostrata e l'inconsistenza logica e la perfetta inutilità dal punto di vista esplicativo dei processi comunicativi.

In forza di quanto postulato in precedenza, occorre tuttavia riconoscere che non esistono modelli di competenza enciclopedica globale, né potrebbero esistere. Esistono dunque due soli ordini di ricerche semantiche che appaiono integrabili in una prospettiva enciclopedica:

*a*) quelle che, sia pure senza esigenze sistematiche, mettono in luce l'arbitrarietà delle opposizioni semantiche e la loro irriducibilità a modelli dizionariali;
*b*) quelle che lasciano intravvedere modalità di rappresentazione enciclopedica parziale, ovvero non globale ma «locale» [cfr. Petitot 1979].

Quando studiosi di semantica come Lyons [1977] e Leech [1974] parlano della varietà della logica opposizionale, essi aiutano a capire che nessun albero porfiriano potrà mai disciplinare in modo univoco quei *campi*, *assi*, o *sottosistemi* semantici parziali che esprimono relazioni di senso. Le coppie opposizionali che seguono presentano infatti strutture logiche diverse:

I) *bene* vs *male* è opposizione per antonimia 'secca' (l'uno esclude l'altro);
II) *marito* vs *moglie* è opposizione per complementarità (si è marito della persona che ci è moglie);
III) *vendere* vs *comperare* è opposizione di conversità (se *x* vende *y* a *k*, allora *k* compera *y* da *x*);
IV) *sopra* vs *sotto* o *piú grande* vs *piú piccolo* sono opposizioni relative, che di fatto generano scale proporzionali (opposizione non binaria);
V) *lunedí* vs *martedí* vs *mercoledí*, ecc. rappresenta un continuum graduato (opposizione non binaria);
VI) *centimetro* vs *metro* vs *chilometro* sono altri continui graduati ma *gerarchicamente*;

libri sull'autore della *Metafisica* e della *Poetica*. Ma ciò che consente sempre di interpretare il *lai* medievale è il fatto che l'enciclopedia dell'epoca descriveva comunque Aristotele come un celebre filosofo dell'antichità di cui avevano scritto molti commentatori. Una ispezione nell'enciclopedia medievale consentirebbe di individuare una rete di interpretanti (non di designazioni rigide) che caratterizzerebbero Aristotele se non come l'autore della *Poetica* (scoperta molto tardi) almeno come l'autore delle *Categorie* e colui che era stato commentato da Porfirio. L'Aristotele del *lai* aveva, oltre a un possibile riferimento, un significato, un significato *certo* perché *interpretabile*.

# 3.
# Metafora e semiosi

## 1. *Il nodo metaforico.*

La «piú luminosa e, perché piú luminosa, piú necessaria e piú spessa» di tutti i tropi, la metafora, sfida ogni voce d'enciclopedia. Anzitutto perché è stata oggetto di riflessione filosofica, linguistica, estetica, psicologica dall'inizio dei tempi: non v'è autore che abbia scritto di varia umanità (piú i molti che ne han parlato discutendo di scienza e di metodo scientifico) che non abbia dedicato a questo soggetto almeno una pagina. La bibliografia ragionata sulla metafora di Shibles [1971] registra circa tremila titoli: eppure, anche prima del 1971, trascura autori come Fontanier, quasi tutto Heidegger, Greimas – per citare solo alcuni che sulla metafora hanno avuto qualcosa da dire – e naturalmente ignora, dopo gli autori della semantica componenziale, gli studi successivi sulla logica dei linguaggi naturali, Henry, il Gruppo μ di Liegi, Ricœur, Samuel Levin, l'ultima linguistica testuale e la pragmatica.

In secondo luogo, siccome per molti autori il termine /metafora/ ha indicato ogni figura retorica in genere – cosí è stato per Aristotele e per Tesauro – considerandola, come disse il Venerabile Beda, «un genus di cui gli altri tropi sono specie», parlare della metafora significa parlare dell'attività retorica in tutta la sua complessità. E chiedersi, anzitutto, se sia miopia, pigrizia o qualche altra ragione che ha spinto a operare sulla metafora questa curiosa sineddoche, prendendola come parte rappresentativa del tutto. Ne emergerebbe subito, e si cercherà di mostrarlo, che è molto difficile considerare la metafora senza vederla in un quadro che includa necessariamente la sineddoche e la metonimia: tanto che questo tropo che fra tutti sembra il piú originario apparirà invece come il piú derivato, risultato di un calcolo semantico

che presuppone altre operazioni semiotiche preliminari. Curiosa situazione per una operazione che, fra tutte, è stata da molti riconosciuta come quella che ne fonda ogni altra.

Infine, se appena si intende per metafora tutto quello che di essa è stato predicato lungo i secoli, appare chiaro che trattare della metafora significa come minimo trattare anche (e l'elenco è incompleto) di: simbolo, ideogramma, modello, archetipo, sogno, desiderio, delirio, rito, mito, magia, creatività, paradigma, icona, rappresentazione – nonché, è ovvio, di linguaggio, segno, significato, senso.

Non ultima delle contraddizioni e dei paradossi a cui questa riflessione espone, ci si accorge ben presto che delle migliaia di pagine scritte sulla metafora, poche aggiungono qualcosa a quei primi due o tre concetti fondamentali enunciati da Aristotele. Di un fenomeno su cui pare che ci sia tutto da dire, in effetti è stato detto pochissimo. La storia della discussione sulla metafora, è la storia di una serie di variazioni intorno a poche tautologie, forse a una sola: «La metafora è quell'artificio che permette di parlare metaforicamente». Alcune di queste variazioni costituiscono tuttavia 'rottura di una episteme', fanno slittare il concetto verso nuovi orizzonti: di poco, ma quanto basta. Ed è di queste che ci si occuperà.

Il discorso sulla metafora si muove intorno a due opzioni: *a*) il linguaggio è per sua natura, e originalmente, metaforico, il meccanismo della metafora fonda l'attività linguistica e ogni regola o convenzione posteriore nasce per ridurre e disciplinare (e impoverire) la ricchezza metaforica che definisce l'uomo come animale simbolico; *b*) la lingua (e ogni altro sistema semiotico) è meccanismo convenzionato retto da regole, macchina previsionale che dice quali frasi si possano generare e quali no, e quali tra le generabili siano 'buone' o 'corrette', o dotate di senso, e di questa macchina la metafora è il guasto, il sussulto, l'esito inspiegabile e al tempo stesso il motore di rinnovamento. Come si vede l'opposizione ricalca ancora quella classica tra φύσις e νόμος, analogia e anomalia, motivazione e arbitrarietà. Ma si veda cosa deriva dall'accettare l'uno o l'altro dei due corni di questo dilemma. Se la metafora fonda il linguaggio, non si può parlare della metafora se non metaforicamente. Ogni definizione della metafora non potrà essere allora che circolare. Se invece prima esiste una teoria della lingua che ne prescrive gli esiti 'letterali', e di questa teoria la metafora è scandalo (o di questo sistema di norme è violazione), allora il metalinguaggio teorico deve parlare di qualcosa per definire il quale non è stato costruito. Una teoria 'denotativa' della lingua può indicare i casi in cui la lingua è usata scorrettamente eppure *pare dire qualcosa*: ma è imbarazzata a spiegare cosa e perché. Di conseguenza arriva a definizioni tautologiche del tipo: «Si ha metafora ogni qual volta avviene qualcosa di inspiegabile che gli utenti della lingua avvertono come metafora».



Ma non finisce qui: studiata in particolare a proposito della lingua verbale, la metafora suona a scandalo per ogni linguistica, perché è di fatto meccanismo semiotico che appare in quasi tutti i sistemi di segni, ma in modo tale da rinviare la spiegazione linguistica a meccanismi semiotici che non sono propri della lingua parlata. E basti pensare alla natura sovente metaforica delle immagini oniriche. In altri termini, non si tratta di dire che esistono *anche* metafore visive (all'interno dell'universo del visivo bisognerà distinguere i sistemi figurativi, quelli gestuali e cosí via) o che esistono *anche* – forse – metafore olfattive o musicali. Il problema è che la metafora verbale richiede spesso, per essere in qualche modo spiegata nelle sue origini, il rinvio a esperienze visive, auditive, tattili, olfattive. Nel corso di questo capitolo ci si limiterà di regola alle metafore verbali, ma ogni volta che sarà necessario si farà riferimento a un quadro semiotico piú vasto. Lo hanno fatto Aristotele, Vico, Tesauro; lo hanno trascurato molti dei teorici piú 'scientifici' dei giorni nostri, e male gliene ha incolto.

In ogni caso il problema centrale è se la metafora sia una modalità espressiva che ha *anche* valore conoscitivo (o che lo ha *eminentemente*): a causa di ciò, e come causa di ciò, ecco la questione se la metafora sia φύσις o νόμος, ovvero fondante o fondata. Non ci interessa la metafora come ornamento, perché se fosse solo questo (dire in termini gradevoli ciò che si poteva dire altrimenti) essa sarebbe completamente spiegabile nei termini di una teoria della denotazione. Interessa come strumento di conoscenza *additiva* e non *sostitutiva*.

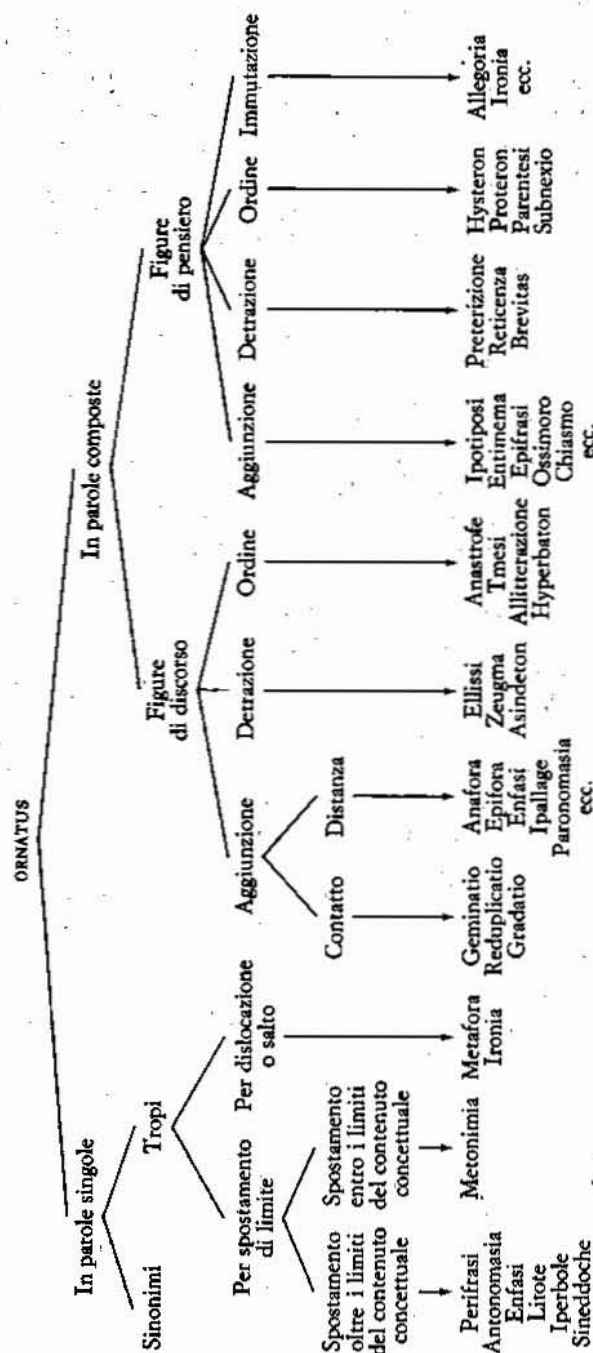
## 2. *Pragmatica della metafora.*

Tuttavia vedere la metafora come conoscitiva non significa studiarla in termini di condizioni di verità. Per questo non si prenderanno in considerazione le discussioni su una *aletica* della metafora: se cioè la metafora dica o meno la verità e se da un enunciato metaforico si possano trarre inferenze vere. È ovvio che chi fa metafore, letteralmente parlando *mente* – e tutti lo sanno. Ma questo problema si ricollega a quello piú vasto dello statuto aletico e modale della *finzione*: come *si fa finta* di fare asserzioni, e tuttavia si vuole *sul serio* asserire qualcosa di vero al di là della verità letterale.

Ma se si può lasciare da parte una semantica estensionale della metafora (cfr. al massimo il § 11 sulle discussioni attuali di semantica logica) non se ne può trascurare una *pragmatica*.

Si può cominciare (storiograficamente parlando) dalla fine e domandarsi come si presenti l'attività metaforica nei termini delle *regole conversazionali* [Grice 1967]. Indubbiamente il far metafora viola la massima della Qualità ('Fa che il tuo contributo alla conversazione sia vero'), quella della Quantità ('Fa che il tuo contributo alla conversazione sia il piú informativo possibile'), quella della Maniera ('Sii perspicuo') e quella della Relazione ('Fa che il tuo contributo sia rilevante rispetto all'argomento'). Chi fa metafore apparentemente mente, parla in modo oscuro e soprattutto parla d'altro, fornendo una informazione vaga. E dunque se un parlante parla violando tutte queste massime, e lo fa in modo da non essere sospettabile di stupidità o goffaggine, ecco che scatta una *implicatura*. Evidentemente egli voleva fare intendere altro.

Ciò serve a chiarire i casi di rifiuto della metafora (e di altre figure) che sono molto piú frequenti di quel che si creda. È certo situazione comica quella dell'imbecille che alla affermazione /Questa birra è divina!/ risponda 'No, è prodotto umano e industriale'. Ma è molto meno comica (nel senso che qui il gioco comico è spia di una ideologia della letteratura) il brano che Giovanni Mosca dedicava nel «Bertoldo» del 30 giugno 1939 alla analisi dei poeti ermetici degli anni '40. Quando Ungaretti scrive /Quale Erebo ti urlò?/ Mosca

Figura 13.
Tipologia delle figure retoriche secondo la trattatistica «classica».

commenta: «Non si sa nemmeno quanti Erebi ci siano. Il Perozzi dice dodici... Al che noi rispondiamo: "Le prove, egregio Perozzi, le prove!"» Ancora, quando Ungaretti scrive /Era una notte afosa e d'improvviso vidi zanne viola | in un'ascella che fingeva pace/, Giovanni Mosca commenta, tra l'altro: «È provato che nelle notti afose le ascelle fingono pace. Allora gli ingenui, coloro che nulla sanno delle insidie ascellari, si accostano ad esse fiduciosi, fanno per toccarle, e tac!, proprio in quel momento ecco spuntare improvvisamente le caratteristiche zanne viola delle ascelle...» E cosí via, non risparmiando l'*Oboe sommerso* di Quasimodo o il *Crudele addio* di Cardarelli.

Qui Mosca vuole fare ridere (dilettare) mostrando come la metafora possa essere pragmaticamente rifiutata: non c'è implicatura possibile, o si parla letteralmente o non si parla. Ma voleva davvero dire questo? Non ci pare. L'umorista sarebbe stato dispostissimo ad accettare la metafora della «selva oscura» o degli occhi «fuggitivi», o ancora l'ipallage della «pargoletta mano». Ciò che egli invita il lettore a rifiutare (e senza scherzare troppo) è una tensione metaforica che la cultura dell'epoca *non può sopportare*. Questo brano segna il limite di accettabilità pragmatica di una cultura rispetto alle *nuove* arditezze metaforiche. Che non è limite di accettabilità semantica, dato che lo sforzo per interpretare gli Erebi che urlano o le zanne viola non è diverso da quello richiesto per interpretare il fatto che le urne dei forti «accendano» a egregie cose. E dunque fra le leggi pragmatiche che regolano l'accettazione delle metafore (e la decisione di procedere a interpretarle) ci sono anche leggi socioculturali che segnano dei tabú, dei confini *quos ultra citraque nequit consistere recto*. Ci sono dei modelli intertestuali che funzionano come garanzie catacretiche; questo è già stato detto e si può dire, questo non è ancora stato detto e non si può dire. Qualcuno ha osservato che si può dire che la giovinezza è il mattino della vita ma non che il mattino sia la giovinezza del giorno. Perché 'non si può dire'? Una volta accettato il principio di implicatura per cui una espressione conversazionalmente deviante può essere interpretata metaforicamente, una espressione vale l'altra. Non si può dire perché non è mai stato detto? O perché è 'sgraziato'? Ma quale è il criterio di 'bontà' per una metafora? E poi, non esisterà un contesto in cui



appaia aggraziato e persuasivo che il mattino sia la giovinezza del giorno, cosí come (ormai lo si sa) esistono contesti in cui le idee verdi senza colore possono dormire con molta e attendibile tranquillità? Una semiotica della metafora ha a che vedere anche con una semiotica della cultura. Tutto questo risulterà chiaro piú avanti.

## 3. *Le definizioni tradizionali.*

I dizionari correnti sono di solito imbarazzati nel definire la metafora. A parte le goffaggini di certi vocabolari popolari (Nuovissimo Melzi del 1906: «Figura per la quale si dà a un vocabolo un significato che non è il suo proprio» – col che avrebbe fatto metafora Mussolini chiamando /bagnasciuga/ la battigia) anche i vocabolari migliori sfiorano sovente la tautologia.

«Trasferimento del nome di un oggetto a un altro oggetto per rapporto di analogia» (ma il rapporto di analogia è appunto il rapporto metaforico); «Sostituzione di un termine proprio con uno figurato» (la metafora essendo specie del genere figura, si definisce la metafora con una sineddoche); «Similitudine abbreviata...» Si è sempre alle definizioni classiche [per cui cfr. una vasta documentazione in Lausberg 1960]; e per il resto si hanno nei casi migliori tipologie dei vari tipi di sostituzione, da animato a inanimato, da inanimato a animato, da animato a animato e da inanimato a inanimato, sia in senso fisico sia in senso morale; oppure sostituzioni attuate sul nome, sull'aggettivo, sul verbo, sull'avverbio [cfr. il piú consistente studio in argomento, Brooke-Rose 1958].

Quanto alla sineddoche si parla di «sostituzione di due termini fra loro secondo un rapporto di maggiore o minore estensione» (parte per il tutto, tutto per la parte, specie per il genere, singolare per plurale o viceversa) mentre per la metonimia si parla di «sostituzione di due termini tra loro secondo un rapporto di contiguità» (dove la contiguità è concetto abbastanza sfumato perché comprende i rapporti causa/effetto, contenente/contenuto, strumento per operazione, luogo di origine per oggetto originario, emblema per emblematizzato e cosí via). Quando poi si specifica che la sineddoche opera sostituzioni all'interno del *contenuto concettuale*

Tabella 1.
Tavola generale delle metabole (grammaticali e logiche) o figure retoriche. (Da Groupe μ 1970, p. 70).

| | | *Grammaticali (codice)* | | | *Logiche (referente)* |
|---|---|---|---|---|---|
| | | *Espressione* | | *Contenuto* | |
| | | *Metaplasmi* | *Metatassi* | *Metasememi* | *Metalogismi* |
| | | *Morfologia* | *Sintassi* | *Semantica* | *Logica* |
| *Procedure sostanziali* | Soppressione parziale | Aferesi, apocope, sincope, sineresi | Crasi | Sineddoche generalizzante, comparazione, metafora *in praesentia* | Litote concettuale (e particolarizzante referenziale) |
| | totale | Cancellazione, *blanchissement* | Ellissi, zeugma, asindeto, paratassi | Asemia | Reticenza, sospensione, silenzio |
| | Aggiunzione semplice | Prostesi, dieresi, affisso, *mot-valise* | Parentesi, concatenazione, esplezione, enumerazione | Sineddoche particolarizzante, arcilessia | Iperbole, silenzio iperbolico |
| | ripetitiva | Raddoppiamento, insistenza, rima, allitterazione, assonanza, paronomasia | Ripresa, polisindeto, metrica, simmetria | *Nulla* | Ripetizione, pleonasmo, antitesi |
| | Soppressione-Aggiunzione parziale | Linguaggio infantile, sostituzione d'affissi, *calembour* | Sillessi, anacoluto | Metafora *in absentia* | Eufemismo |
| | completa | Sinonimia senza base morfologica, arcaismo, neologia, prestito, coniazione | Transfert di classe, chiasmo | Metonimia | Allegoria, parabola, favola |
| | negativa | *Nulla* | *Nulla* | Ossimoro | Ironia, paradosso, antifrasi, litote 2 |
| *Procedure relazionali* | Permutazione generica | Antistrofe, anagramma, metatesi | Tmesi, iperbato | *Nulla* | Inversione logica, inversione cronologica |
| | per inversione | Palindromo, *verlen* | Inversione | | |



di un termine, mentre la metonimia agisce al di fuori di esso, non si capisce perché /le vele di Colombo/ sia sineddoche (vela per nave) e /i legni di Colombo/ sia metonimia (legno come materia per nave come risultato formato). Come se fosse 'concettualmente' essenziale alla nave avere vele e non l'essere di legno.

Si vedrà nel § 12.2 che questa confusione ha qualche ragione 'archeologica' ed extraretorica. Si vedrà pure che si potrebbe limitare la sineddoche alle rappresentazioni semantiche in forma di dizionario, riservando la metonimia a quelle in forma di enciclopedia. Ma in effetti l'imbarazzo dei dizionari è quello della trattatistica classica, che ha costruito una tipologia non disprezzabile delle figure retoriche (utile ancor oggi per vari aspetti) ma ricca di equivoci. Se si esamina lo schema riassuntivo nella figura 13 si vede subito quali siano i difetti di questa tipologia:

1) considera i tropi come operazioni su *verba singula* e si preclude una loro analisi contestuale;
2) introduce, come si è detto, la distinzione sineddoche/metonimia attraverso la categoria non analizzata di *contenuto concettuale*;
3) non distingue fra operazioni sintattiche e operazioni semantiche (l'asindeto e lo zeugma, per esempio, sono due casi di figura per detrazione, ma la prima rileva della pura distribuzione sintattica, la seconda implica decisioni semantiche);
4) soprattutto definisce la metafora come tropo di dislocazione o di salto, dove /dislocazione/ e /salto/ sono metafora di 'metafora', e /metafora/ è a sua volta una metafora, perché vuol dire appunto 'trasporto' o 'spostamento'.

Si veda nella tabella 1 la classificazione proposta dal Gruppo μ tenendo conto della distinzione fra espressione e contenuto. Molti dei problemi sopra rilevati trovano se non una soluzione almeno una migliore collocazione. Ma siccome la tradizione ha lasciato nozioni sconnesse, occorrerà andare a ritrovare una teoria della metafora nel momento in cui viene proposta per la prima volta, e cioè in Aristotele.

Si dedicheranno a questo esame molte pagine perché si dà il caso che dalla definizione aristotelica, sia pure in modi di-

versi, dipendano tutte le teorie successive, sino ai giorni nostri.

### 4. *Aristotele: la sineddoche e l'albero di Porfirio.*

Aristotele affronta per la prima volta il tema della metafora nella *Poetica* [1457b, 1 - 1458a, 17]. Per animare il linguaggio si possono usare, accanto alle parole comuni, anche le parole forestiere, le parole ornamentali, quelle coniate artificialmente, quelle allungate, abbreviate, alterate (nella *Retorica* si analizzeranno molti di questi giochi verbali, veri e propri *calembours*) e infine le metafore. La metafora è definita come il ricorso a un nome di un altro tipo, oppure come il trasferimento a un oggetto del nome proprio di un altro, operazione che può avvenire attraverso spostamenti da genere a specie, da specie a genere, da specie a specie o per analogia.

Si è detto che Aristotele, fondando una metaforica, usa /metafora/ come termine generico: infatti le metafore dei primi due tipi sono in effetti delle sineddochi. Ma occorre esaminare attentamente l'intera classificazione e gli esempi che la commentano, per trovare qui l'origine di quanto, nei secoli seguenti, si è detto sulla metafora.

Primo tipo: da genere a specie. Oggi, seguendo la definizione del Gruppo μ, verrà chiamata *sineddoche generalizzante in* Σ. L'esempio Aristotelico è /Qui sta ferma la mia nave/, perché lo stare fermo è il genere che comprende tra le sue speci il restare all'ancora. Un esempio piú evidente e canonico (oggi) sarebbe l'uso di /animali/ per «uomini», gli uomini essendo una specie del genere animali. Anche i logici che si occupano di metafore ammettono che la sostituzione del genere alla specie costituisce un artificio eccellente. La ragione è logicamente evidente.

Secondo *Categorie* 1a, 1-12, due cose sono sinonimi quando sono entrambe nominate secondo il loro genere comune (uomo e bue sono entrambi nominabili come animali). Quindi una metafora del primo tipo è una forma di sinonimia la cui cui generazione e la cui interpretazione dipendono da un albero porfiriano (vedi il secondo capitolo di questo libro).

In entrambi i casi (sinonimia e metafora di primo tipo) siamo di fronte a una definizione 'povera'. Un genere non



basta a definire una specie; posto il genere, non ne deriva necessariamente una delle speci sottostanti. In altre parole, chi assume animale per uomo fa una sorta di inferenza illecita, del tipo: $((p \supset q) \cdot q) \supset p$.

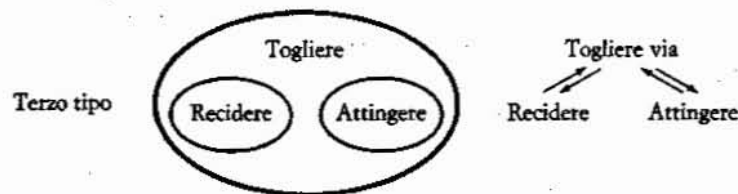
Dal punto di vista logico la metafora aristotelica di secondo tipo è piú accettabile, dato che rappresenta un esempio corretto di *modus ponens*: $((p \supset q) \cdot p) \supset q$. Infatti la metafora di secondo tipo è quella che il Gruppo μ chiamerà *sineddoche particolarizzante in* Σ. L'esempio fornito da Aristotele è /mille e mille imprese ha compiuto Odisseo/ dove /mille e mille/ sta per «molte», un genere di cui mille e mille è una specie. Si vede qui come una implicazione materiale, formalmente corretta, suoni poco convincente dal punto di vista di una lingua naturale. Mille e mille è *necessariamente* molto solo se si dà un albero porfiriano che concerne una data scala di quantità. Se ne può immaginare un'altra, che riguardi grandezze astronomiche, in cui mille e mille sia una quantità assai scarsa. D'altra parte, si veda cosa accade se si interpreta lo schema di secondo tipo in analogia con l'esempio fornito per il primo tipo: significherebbe che, dato uomo come specie e animale come genere, esiste una metafora capace di significare «animale» attraverso /uomo/.

In altri termini, se pare *abbastanza* necessario che un uomo sia animale, e se ancorarsi necessariamente implicita fermarsi, non pare altrettanto necessario che mille sia molto. Si ammetta pure che l'uomo sia animale solo secondo un certo quadro di riferimento, ovvero sotto una certa descrizione e non in assoluto; anche in tal caso il quadro e la descrizione secondo cui mille e mille sarebbe molto è molto piú ridotto di quello per cui un uomo è animale. Perché Aristotele non si rende conto della differenza fra il primo e il secondo esempio? Perché probabilmente secondo il codice della lingua greca nel IV secolo a. C. l'espressione /mille e mille/ era ormai ipercodificata (come frase fatta) e stava a designare una grande quantità. Ovvero, Aristotele spiega le modalità di interpretazione di questa sineddoche dando già per disambiguata la sineddoche stessa. Nuovo esempio di confusione fra struttura del linguaggio, ovvero del lessico, e struttura del mondo.

Per Aristotele i due primi tipi si equivalgono, quanto a validità metaforica. Il Gruppo μ invece ritiene che la sineddoche particolarizzante sia di difficile percepibilità, e contrap-

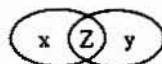
pone alla chiarezza di /nero/ per zulú, la difficoltà di /notte zulú/ per notte nera. Ma se, per indicare spregiativamente un negro, si dice /zulú/ si è capiti sin troppo bene. Tanto piú che, proprio in termini di albero di Porfirio, sembra che la sineddoche particolarizzante richieda meno tensione interpretativa di quella generalizzante. Infatti nella sineddoche particolarizzante si deve risalire dal nodo inferiore a quello superiore, e quello superiore non può essere che uno; nella sineddoche generalizzante invece si deve discendere dal nodo superiore a uno fra i molti nodi inferiori possibili. Non dovrebbe essere piú facile capire che /uomo/ significa «animale» che non capire che /animale/ significa «uomo» e non, per esempio, «coccodrillo»? In ogni caso la conclusione sorprendente, è che le metafore di secondo tipo sono logicamente corrette ma retoricamente insipide, mentre quelle di primo tipo sono retoricamente accettabili, ma logicamente ingiustificabili.

## 5. *Aristotele: la metafora a tre termini.*

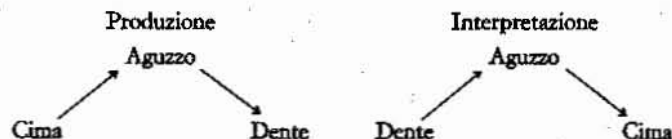
Col che si arriva al terzo tipo. L'esempio aristotelico è duplice: /Poi che con l'arma di bronzo gli attinse la vita/ e /Poi che con la coppa di bronzo recise l'acqua/. Un'altra traduzione vuole che nel secondo caso si tratti ancora dell'arma di bronzo che recide il flusso del sangue o della vita. Sono comunque due esempi di passaggio da specie a specie: /attingere/ e /recidere/ sono due casi di un piú generale «togliere». Questo terzo tipo sembra piú genuinamente una metafora: si direbbe subito che c'è qualcosa di 'simile' fra attingere e recidere. Per cui struttura logica e movimento interpretativo si rappresenterebbero cosí:

dove il passaggio da una specie al genere e poi dal genere a una seconda specie può avvenire da destra a sinistra o da sinistra a destra a seconda di quale dei due esempi aristotelici si voglia discutere.



Questo terzo tipo sembra cosí genuinamente una metafora che molte delle teorie posteriori lavoreranno di preferenza su esempi del genere. Viene qui rappresentato un diagramma che si ritrova in diversi autori, in cui x e y sono rispettivamente metaforizzante e metaforizzato e Z è il termine intermedio (il genere di riferimento) che permette la disambiguazione.

x (Z) y

Il diagramma dà ragione di espressioni come /Il dente della montagna/ (cima e dente partecipano del genere «forma aguzza»), oppure /Essa era un giunco/ (fanciulla e giunco partecipano del genere «corpo flessibile»). Le teorie contemporanee dicono che il giunco acquista una proprietà «umana» oppure la fanciulla ne acquista una «vegetale», e che in ogni caso le unità in gioco perdono alcune delle loro proprietà [cfr., per esempio, la teoria delle *transfer features* in Weinreich 1972]. Nel paragrafo 12 si parlerà piú propriamente di sememi (o unità di contenuto) che acquistano o perdono *semi*, o *tratti semantici*, o *proprietà semantiche*. Ma a questo proposito emergono due problemi.

Uno, che per definire quali proprietà sopravvivono e quali debbono cadere, si deve appunto costruire un albero di Porfirio *ad hoc*, e questa operazione deve essere orientata da un universo di discorso o quadro di riferimento [per una delle prime asserzioni di questo principio cfr. Black 1955]. L'altro che in questa operazione di intersezione sememica avviene un fenomeno nuovo rispetto alle sineddochi o metafore dei primi due tipi.

Si consideri il doppio processo movimento che presiede sia alla produzione sia all'interpretazione de /Il dente della montagna/.

In una sineddoche, in cui si nominasse la cima come /cosa aguzza/, la cima perderebbe alcune delle sue proprietà caratterizzanti (come per esempio l'essere minerale) per condividere col genere a cui è ridotta alcune proprietà morfologiche (l'essere appunto aguzza). In una metafora di terzo tipo, la cima perde alcune proprietà diventando cosa aguzza e ne riacquista altre ridiventando dente. Ma se cima e dente hanno *in comune* la proprietà di essere aguzzi, per il fatto stesso di essere comparate evidenziano le proprietà che hanno *in opposizione*. Tanto è vero che si parla, come si è detto, del trasferimento di proprietà (la cima diventa piú umana e organica, il dente acquista una proprietà di minerale). Ciò che rende sempre assai discutibili le teorie delle *transfer features*, è proprio il fatto che non si sa chi acquisti cosa e chi invece perda qualcosa d'altro. Piú che di trasferimento si potrebbe parlare di un *via vai* di proprietà. È quel fenomeno che verrà chiamato nel paragrafo 7 *condensazione*, come lo ha chiamato Freud. Ed è il fenomeno che caratterizza la metafora di quarto tipo. Ma se si considera meglio quanto accade col /dente della montagna/ ci si accorge che la metafora di terzo tipo è in effetti una metafora di quarto tipo, perché pone in gioco non tre ma quattro termini, che essi siano o no espressi nella manifestazione linguistica: la cima sta alla montagna come il dente sta alla bocca; d'altra parte la fanciulla sta alla rigidità di un corpo maschile come il giunco sta alla rigidità della quercia, altrimenti non si capirebbe rispetto a cosa giunco e fanciulla sono piú flessibili. In ogni caso quello che apparenta la metafora di terzo tipo a quella del quarto è che non sono piú in gioco mere identificazioni o assorbimenti (da specie a genere): sono in gioco sia 'similarità' sia 'opposizioni'.

## 6. *Aristotele: lo schema proporzionale.*

La metafora per analogia o per proporzione è una metafora a quattro termini. Non piú A/B = C/B (la cima sta al genere aguzzo come vi sta il dente) bensí A/B = C/D. Il termine /coppa/ è col termine /Dioniso/ nello stesso rapporto che il termine /scudo/ è col termine /Ares/. In tal modo si può definire lo scudo come /la coppa di Ares/ o la coppa come /lo scudo di Dioniso/. Ancora: la vecchiaia sta alla vita come il tramonto sta al giorno, e quindi si potrà definire la vecchiaia come /il tramonto della vita/ e la sera come /la vecchiaia del giorno/.



Questa definizione aristotelica è sempre parsa superba per concisione e chiarezza. E in effetti lo è, e l'idea di trovare una sorta di funzione proposizionale infinitamente riempibile per ogni caso di metafora di questo quarto tipo ha rappresentato indubbiamente un colpo di genio. Tanto piú che questa formula proporzionale permette di rappresentare anche i casi di catacresi in senso stretto, in cui il metaforizzante sta per un termine metaforizzato che, lessicalmente parlando, non esiste: A/B = C/x. Aristotele fornisce un esempio linguisticamente complesso, ma basti rifarsi alle due note catacresi della /gamba del tavolo/ e del /collo della bottiglia/. La gamba sta al corpo come un oggetto innominato sta al tavolo, e il collo sta alla testa (o alle spalle) come un oggetto innominato sta al tappo o al corpo della bottiglia.

Si rileva subito che il modo in cui la gamba sta al corpo non è quello in cui il collo sta al corpo. La gamba del tavolo assomiglia alla gamba umana sulla base di un quadro di riferimento che mette in rilievo la proprietà «sostegno» mentre il collo della bottiglia non è propriamente sostegno del tappo né d'altra parte del recipiente intero. Pare che l'analogia che riguarda la gamba giochi su proprietà *funzionali* a scapito delle somiglianze *morfologiche* (ridotte a equivalenze molto astratte e lasciando cadere come non pertinente la quantità) mentre l'analogia che riguarda il collo lascia cadere le pertinenze funzionali e insiste su quelle morfologiche. Che equivale a dire che ancora una volta sono in gioco diversi criteri di costruzione dell'albero di Porfirio. Se però fosse possibile parlare ancora di albero di Porfirio *tout court*. Dato un formato indiscutibile dell'albero di Porfirio (e cioè mettendo tra parentesi le condizioni culturali o co-testuali della sua costruzione), l'albero scelto spiega come e perché si può pensare (produttivamente o interpretativamente) la metafora dei primi tre tipi. Ma si consideri la situazione tipica di una metafora di quarto tipo: coppa/Dioniso = scudo/Ares. Come la si calcola secondo un qualsiasi albero di Porfirio?

Per cominciare, il rapporto coppa/Dioniso, secondo i criteri della retorica posteriore, è un rapporto di tipo metoni-

mico. Si associa comunemente la coppa a Dioniso *per contiguità*, per un rapporto soggetto/strumento, per una abitudine culturale (senza la quale la coppa potrebbe *stare a* molti altri soggetti). Questo rapporto non è affatto riconducibile a un albero di Porfirio a meno di non compiere equilibrismi insiemistici (del tipo: la coppa appartiene alla classe di tutte le cose che caratterizzano Dioniso, oppure Dioniso appartiene alla classe di tutti coloro che usano coppe). E cosí per il rapporto scudo/Ares. In altri termini, è molto difficile riconoscere questo rapporto come un caso di incassamento specie/genere.

Sembra che nel caso uomini/animali si sia di fronte a un rapporto *analitico* mentre nel caso coppa/Dioniso si sia di fronte a un rapporto *sintetico*. L'uomo è animale in forza della definizione del termine /uomo/ mentre la coppa non rimanda necessariamente a Dioniso se non in un co-testo ristrettissimo in cui elenchino, iconograficamente, i vari dèi pagani coi loro attributi caratterizzanti. Panofsky e Caravaggio sarebbero d'accordo nel sostenere che *se Dioniso allora coppa*, ma essi stessi converrebbero che non è possibile pensare un uomo che non sia animale, mentre è pur sempre possibile pensare Dioniso senza coppa. Ma si ammetta pure che sia possibile omologare il rapporto coppa/Dioniso con quello uomo/animale. Sorge tuttavia un nuovo problema. Perché Dioniso deve essere posto in rapporto con Ares e non, per esempio, con Cerere, Atena, Vulcano?

È stato deciso che la intuizione del parlante deve essere esclusa da questo tipo di considerazione (perché l'intuizione del parlante è decisa da contesti culturali), ma è abbastanza intuitivo che riuscirebbe difficile allo stesso Aristotele nominare la lancia di Atena come /coppa di Atena/ e le messi di Cerere come /scudo di Cerere/ (anche se non si escludono contesti 'barocchi' in cui ciò possa avvenire). L'intuizione dice che scudo e coppa possono essere messi in rapporto perché entrambi sono rotondi e concavi (rotondi e concavi in modo diverso, ma qui starebbe l'arguzia della metafora, nel fare riconoscere una certa rassomiglianza tra cose diverse). Ma cosa unisce Dioniso e Ares? Nel pantheon degli dèi pagani li unisce (mirabile ossimoro) la loro diversità. Dio della gioia e dei riti pacifici Dioniso, dio della morte e della guerra Ares. Dunque un gioco di somiglianze che interagisce con un gioco di dissimiglianze. Simili coppa e scudo perché entrambi rotondi, dissimili per la loro funzione; simili Ares e Dioniso perché entrambi dèi, dissimili per il loro rispettivo dominio d'azione.



Di fronte a questo nodo di problemi, sorgono immediatamente alcune riflessioni. Ciò che ad Aristotele non è apparso con tanta evidenza, è stato poi sviluppato in tempi diversi dalla metaforologia posteriore.

## 7. *Proporzione e condensazione.*

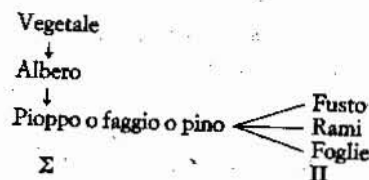
La metafora a quattro termini non mette in gioco solo sostanze verbali. Non appena la proporzione si fa strada non è possibile non vedere, e in modo incongruo, Dioniso che beve in uno scudo o Ares che si difende con una coppa. Nelle metafore dei primi due tipi il metaforizzante assorbiva in sé (o si confondeva con) il metaforizzato, come una figura entra in una moltitudine – o ne esce –, senza che le nostre abitudini conoscitive venissero messe in questione. Al massimo, se una immagine doveva corrispondere all'apprendimento verbale, si aveva qualcosa che si impoveriva quanto alla ricchezza delle sue determinazioni, concettuali e percettive. Nella metafora di terzo tipo invece si crea già una sovrapposizione quasi visiva fra vegetale e fanciulla, come nel quarto tipo.

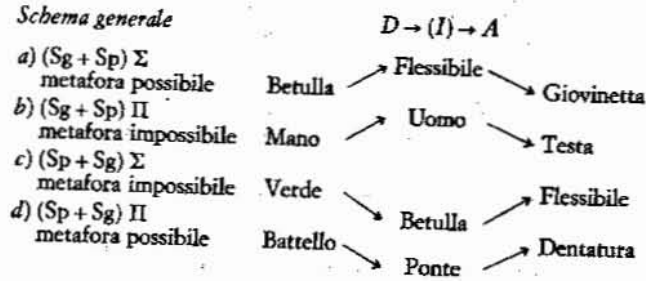
Aristotele, sia pure confusamente, se ne avvede: nominando una cosa col nome di un'altra le si nega una delle qualità che le sono proprie. Lo scudo di Ares potrebbe essere nominato anche come «coppa senza vino» [*Poetica*, 1457b, 32]. Albert Henry [1971] nota che questa non è piú una metafora, bensí un «fenomeno secondario», conseguenza della metafora preliminare. È giusto, ma questo significa che, come la metafora comincia a essere compresa, lo scudo diventa una coppa ma questa coppa, pur rimanendo rotonda e concava (seppure in modo diverso dallo scudo) perde la proprietà di essere colma di vino. Oppure, al contrario, si forma una immagine in cui Ares possiede uno scudo che si arricchisce della proprietà di essere pieno di vino. In altri termini, due immagini si sovrappongono, due cose divengono diverse da se stesse, eppure riconoscibili, ne nasce un ircocervo visivo (oltre che concettuale).

Non si direbbe che ci si trova di fronte a una sorta di immagine onirica? E infatti l'effetto della proporzione instauratasi è assai simile a quello che Freud [1899] chiamava 'condensazione': dove possono cadere i tratti che non coincidono mentre si rinforzano quelli comuni. Processo che non è solo tipico del sogno ma anche del 'motto di spirito': ovvero di quelle arguzie o parole composte (ψυχρά) [*Retorica*, 1406b, 1] e meglio ancora di quelle espressioni spiritose (ἀστεῖα) [*ibid.*, 1410b, 6], che appaiono tanto simili ad alcune delle categorie di *Witze*, *Kalauer* e *Klangwitze* analizzati in Freud [1905]. Se la tipologia freudiana può essere riportata a una tipologia retorica sul tipo di quella proposta nella tabella 1, è indubbio in ogni caso che il risultato finale della proporzione aristotelica è proprio un processo affine alla condensazione freudiana, e che questa condensazione, come si mostrerà meglio piú avanti, può essere descritta nel suo meccanismo semiotico in termini di acquisto e perdita di *proprietà* o *semi* che dir si voglia.

## 8. *Dizionario ed enciclopedia.*

Come si è visto nel secondo capitolo di questo libro, le proprietà messe in gioco dalla metafora di terzo e quarto tipo non hanno lo stesso statuto logico delle proprietà messe in gioco dalle metafore dei primi due tipi. Per ottenere la condensazione coppa/scudo – ma è chiaro che si condensano in pari modo Dioniso e Ares e che, per scegliere un altro esempio, si condensano mattino e tramonto, giorno e vita – è necessario mettere in gioco proprietà o semi come «rotondo», «concavo», «ultimatività» o «fase finale», e ancora «guerra» e «pace», «vita» e «morte». Ora qui è chiaro che si profila una differenza tra *descrizione semantica in forma di dizionario* e *in forma di enciclopedia* o anche, con non consistenti variazioni, tra proprietà Σ e proprietà Π [Groupe μ 1970] e tra proprietà semantiche e proprietà semiologiche [Greimas 1966].

Il Gruppo μ distingue una serie *endocentrica* di proprietà 'concettuali' (modo Σ) e una serie *esocentrica* di proprietà empiriche (modo Π). Un esempio di serie endocentrica sarebbe l'incassamento betulla-albero-vegetale (curiosamente gli autori considerano una sola direzione: se x è un albero allora *o* è un pioppo, *o* una betulla *o* un faggio; senza considerare che se x è un pioppo allora è necessariamente un vegetale; ma i due movimenti complementari). Un esempio di serie esocentrica sarebbe il rapporto fra un albero e le sue parti: *e* fusto *e* rami *e* foglie. Si veda la distinzione fra i due 'modi':



Il Gruppo μ sa benissimo che le serie endocentriche «esistono virtualmente nel lessico ma siamo noi a tracciarvele perché ogni parola o concetto può essere in via di principio l'incrocio di tante serie quanti sono i semi che contiene» [1970, trad. it. p. 152]. Ma dopo aver mostrato questa coscienza critica dei meccanismi metalinguistici di un dizionario, non ne trae il partito che dovrebbe, e ricade in una sorta di identificazione aristotelica delle categorie con le cose. Si veda il modo in cui sono considerate le varie costruzioni metaforiche in virtú di un doppio passaggio sineddochico, da sineddoche generalizzante (Sg) a sineddoche particolarizzante (Sp) e viceversa, sia in modo Σ che in modo Π.

La regola proposta è che il termine *I*, che rimane assente dall'interpretazione metaforica, debba essere una sineddoche del termine di partenza *D*, mentre il termine in arrivo *A* deve essere una sineddoche di *I*. La condizione è che *A* e *D* si trovino allo stesso livello di generalità. Il doppio scambio sined-

dochico deve produrre una intersezione tra $D$ e $A$. Secondo il modo Σ la metafora si baserà sui semi comuni a $D$ e ad $A$, mentre secondo il modo Π essa si baserà sulle loro parti comuni. La parte materiale deve essere piú piccola del suo intero, la parte semica deve essere piú generale.

L'esempio *a*) è scorretto. Che una betulla sia flessibile è proprietà Π, a meno di non cambiare albero dizionariale e considerare tutte le cose flessibili. Si riveda con attenzione lo schema precedente: l'esempio dovrebbe essere /pioppo della giungla/ per «baobab»; meglio ancora /nave del deserto/ per «cammello», quando il contesto abbia già caratterizzato dizionarialmente il cammello come veicolo.

L'esempio *b*) è corretto, perché non si può dire /mi strinse la testa/ per «mi strinse la mano». Ma il meccanismo che esemplifica non è affatto impossibile. La situazione onirica (o di *Witz*), in cui da /naso/ si risalga a «uomo» e da questo si discenda a «pene», non è affatto impensabile. Perché il naso può metaforizzare il pene e la mano non può metaforizzare la testa? La risposta viene suggerita a varie riprese da Greimas [1966]: due semi si oppongono o si uniscono a seconda del *classema* (che altro non è che una *selezione contestuale* [cfr. Eco 1975; 1979]). Naso e pene hanno in comune la loro natura di «appendice» e la loro «lunghezza» (oltre al fatto che entrambi sono canali, entrambi sono a punta e cosí via). Invece la testa ha semi di «rotondità», di «apicalità» e di «unicità», che la mano non ha. Ma allora la sostituzione non si basa solo su un gioco di sineddochi ma mette in questione una relazione semica piú complessa, in cui il comune riferimento del naso e del pene al corpo diventa irrilevante. Solo cosí avviene l'effetto sovrapposizione tipico dei processi di condensazione.

Quanto all'esempio *c*), di nuovo pare che il Gruppo μ abbia scelto come dizionariali (o Σ) proprietà che parrebbero Π, e se le ha volute costruire come dizionariali non dice per quali ragioni contestuali è stato necessario farlo. È vero comunque che la metafora appare impossibile perché si passa da un genere a una specie per poi risalire da quella specie a un altro genere che però non ha nulla in comune col primo. Secondo il Gruppo μ tale sarebbe anche il caso di una discesa dal genere «ferro» alla specie «lama» e poi dalla specie «lama» al



genere «cosa piatta». La coesistenza in uno stesso oggetto della qualità ferrea e della qualità piatta non produrrebbe intersezione di proprietà.

E si viene infine al caso *d*). Si potrebbe meglio esemplificare con un passaggio su «prezioso» (proprietà Π del petrolio) da /petrolio/; dalla proprietà «prezioso» si risale a un altro lessema a cui può essere ascritta, per esempio /oro/, e ne conseguirebbe la sostituzione oro/petrolio in metafore come /l'oro degli sceicchi/ o /l'oro nero/. Ma anche in questo caso sarebbero in gioco altre proprietà, come «nero» o «degli sceicchi» che lo schema del Gruppo μ non tiene in considerazione. Tutti problemi che si cercherà di risolvere piú avanti.

Al termine di questa discussione della proposta aristotelica (che, come si è visto, neppure la metaforologia piú aggiornata ha saputo risolvere), si sono messi in luce due nodi di problemi: 1) l'esistenza di processi di condensazione, che rende abbastanza povera la spiegazione proporzionale; 2) la necessità di una piú flessibile considerazione dei rapporti fra proprietà dizionariali e proprietà enciclopediche, che vengono suddivise secondo necessità contestuali. Perché allora la proposta aristotelica ha affascinato nel corso dei secoli miriadi di interpreti? Ha giocato a questo proposito una duplice ragione, ovvero hanno giocato un equivoco e una intuizione lucidissima.

## 9. *La funzione conoscitiva.*

L'equivoco è che nel passaggio fra la considerazione dei primi tre tipi al quarto, Aristotele, senza rendersene conto, *ha cambiato gioco*: parlando dei primi tre tipi egli dice *come* viene prodotta e compresa la metafora, parlando del quarto tipo egli dice *cosa* la metafora fa conoscere. Nei primi tre casi dice come la produzione e interpretazione metaforica *funzionano* (e può farlo perché il meccanismo, che è sineddochico, è alquanto semplice e si basa sulla logica inflessibile dell'albero di Porfirio, comunque esso sia scelto). Nel quarto caso egli dice *cosa la metafora dice*, o in che essa accresce la conoscenza dei rapporti fra le cose. In effetti lo dice solo in parte. Certo la metafora /coppa di Ares/ insinua il sospetto che esista una qualsiasi relazione fra coppa e scudo e fra Ares e Dio-

niso. Ma la teoria della condensazione ha detto che ciò che si apprende non è solo questo. La proporzione aristotelica è lo schema astratto e indefinitamente riempibile di una conoscenza che in effetti è molto piú ricca (in cosa consiste questa relazione, cosa elimina e cosa conserva, in che modo i termini messi in rapporto si sovrappongono e tuttavia si distinguono, ecc.). La tradizione metaforologica posteriore prende la teoria della proporzione o analogia come spiegazione del meccanismo metaforico – al prezzo di una avvilente catena di tautologie («La metafora è quella cosa che ci consente una conoscenza analogica – e cioè metaforica») – e lascia sovente cadere la piú geniale e vigorosa delle prese di posizione aristoteliche: che la metafora non è solo strumento di diletto ma anche e soprattutto strumento di conoscenza (come peraltro ha saputo indicare Freud a proposito dei *Witze*).

Un fatto che colpisce alla lettura dei testi aristotelici (*Poetica* e *Retorica*) è che sovente vi appaiono esempi metaforici che non convincono, dove lo stesso traduttore-filologo confessa di non cogliere l'ovvietà di una proporzione data come evidente. Sensazione che d'altra parte colpisce di fronte a molti testi di civiltà lontane. Si legga per esempio il *Cantico dei cantici*: «Alla mia cavalla... ti renderò simile, o mia diletta...» [1, 9]; «I tuoi denti come un gregge di pecore che risalgono dal bagno» [*ibid.*, 4, 2]; «Le sue gambe son colonne di marmo» [*ibid.*, 5, 15]; «Il naso tuo come la rocca del Libano» [*ibid.*, 7, 5]. Si noti che queste sono similitudini, e cioè forniscono la proposizione in anticipo anziché suggerirla sotto forma di piccolo enigma. Se la metafora fosse solo la contrazione di una proporzione già posta, cosí che produttivamente si parte dalla similitudine e interpretativamente ci si arriva, una similitudine dovrebbe essere sempre convincente. Eppure non si può negare che, a voler offrire un minimo di resistenza pragmatica, su queste immagini bibliche si potrebbe giocare come Mosca giocava sulle immagini ermetiche. Si è portati a vedere le pecore che risalgono dal bagno come esseri *vellosi* e *sgocciolanti* (belanti, e puzzolenti): terribile premessa per costruire un'analogia della fanciulla *nigra sed formosa* le cui mammelle sono come caprioli di latte.

Tuttavia, per poco che ci si sforzi, si indovina che il poeta biblico lascia cadere, delle pecore, tutte le proprietà che si



sono malignamente identificate, per conservare solo la loro natura di *aequalitas numerosa*, splendida unità nella varietà. E la loro bianchezza. Si comprende che riesce a farlo perché nella sua cultura queste erano probabilmente le proprietà che venivano associate alle pecore *almeno nel quadro dell'uso poetico*. E si comprende che le qualità selezionate per definire la bellezza di una pastorella sana e robusta, destinata a condurre i greggi lungo le dure colline di Palestina, riguardavano la sua solidità diritta (colonne), la sua integra perfezione; cosí come delle colonne non si selezionava tanto la natura cilindrica quanto la bianchezza, la grazia slanciata.

Ma per arrivare a queste conclusioni si compie un appassionante andirivieni ermeneutico: si presuppone un codice, lo si verifica sulla similitudine, se ne pregustano le trasformazioni metaforiche; si parte dalla similitudine per inferire un codice che la renda accettabile; si incominciano a conoscere al tempo stesso e l'ideologia estetica del poeta biblico, e le proprietà della fanciulla, cioè si apprende al tempo stesso qualcosa di piú e su quella fanciulla e sull'universo intertestuale del poeta biblico. Ad analizzare meglio questo processo per tentativo ed errore, ci si accorgerebbe di essere di fronte a molteplici movimenti inferenziali: ipotesi (o abduzione), induzione, deduzione. Lo stesso accade quando si comprende una catacresi. Non la catacresi istituzionalizzata, trasformata in lessema codificato (la gamba del tavolo), ma la catacresi istitutiva che poi molti identificheranno col momento 'aurorale' del linguaggio. /Serpente monetario/ è catacresi istitutiva (il linguaggio crea metafore anche fuori della poesia, proprio per la necessità di trovar nomi alle cose). E se le catacresi istitutive richiedono lavoro interpretativo è perché la proporzione fondante (che potrebbe essere espressa da una similitudine) non esiste prima della metafora: va trovata, sia da chi la inventa sia da chi la interpreta (almeno per un breve tratto del corso di circolazione del tropo: poi la lingua lo assorbe, lo lessicalizza, lo registra come espressione ipercodificata).

È proprio quello che voleva dire Aristotele quando assegnava alla metafora una funzione conoscitiva. Non solo quando la associa all'enigma, sequenza continuata di metafore, ma quando dice che far metafore «è segno di una naturale disposizione dell'ingegno», perché il saper trovare belle me-

tafore significa percepire o pensare la somiglianza delle cose fra di loro, il concetto affine (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν) [*Poetica*, 1459a, 6-8]. Ma se fosse già ipercodificata la proporzione fra coppa e scudo e fra Ares e Dioniso, la metafora altro non direbbe che *quello che si sa già*. Se dice qualcosa che va visto per la prima volta, ciò significa che o *a*) la proporzione non era cosí comunemente accettata o *b*) se era accettata, lo si era dimenticato. E dunque la metafora pone ('pone' in senso filosofico ma anche in senso fisico, nel senso che 'pone sotto gli occhi' – πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν) una proporzione che, dovunque fosse depositata, sotto gli occhi non era; o era sotto gli occhi e gli occhi non la vedevano, come la lettera rubata di Poe.

Far vedere, insegnare a guardare, dunque. Cosa? Le somiglianze fra le *cose*, o la rete sottile delle proporzioni fra *unità culturali* (in altre parole: il fatto che le pecore sono davvero uniche e uguali nella loro varietà, o il fatto che una certa cultura vede il gregge come esempio di unità nella varietà)? A questo Aristotele non dà risposta, come era giusto per chi aveva identificato i modi di essere dell'essere (le categorie) con i modi di essere del linguaggio.

Ciò che Aristotele ha capito è che la metafora non è belletto (κόσμος), bensí strumento conoscitivo, chiarezza ed enigma. «Noi apprendiamo soprattutto dalle metafore... Bisogna che tanto l'elocuzione quanto gli entimemi siano spiritosi [le espressioni spiritose sono gli ἀστεῖα, quelle che nel barocco saran le metafore argute], se vogliono renderci rapido l'apprendimento. Perciò neppure quelli ovvi tra gli entimemi hanno successo: intendo per ovvi quelli che sono evidenti a chiunque e non richiedono alcuna investigazione; e neppure quelli che sono detti in modo incomprensibile. Bensí quelli che noi comprendiamo mano a mano che vengono detti e purché non siano già noti prima, oppure quelli in cui la comprensione viene subito dopo: qui infatti vi è un processo simile all'apprendimento» [*Retorica*, 1410b, 14-25].

Della funzione conoscitiva della metafora Aristotele fornisce la conferma piú luminosa quando la associa alla *mimesi*. Paul Ricœur [1975] avverte che se la metafora è mimesi non può essere gioco gratuito. Nella *Retorica* [1411b, 25 sgg.] non si lascia adito a dubbi: le metafore migliori son quelle che rappresentano le cose «in azione». Quindi la conoscenza



metaforica è conoscenza di dinamismi del reale. La definizione sembra alquanto restrittiva, ma basterebbe riformularla come: le metafore migliori sono quelle che mostrano la cultura in azione, i dinamismi stessi della semiosi. Sarà l'operazione che si cercherà di portare a termine nei paragrafi seguenti. In ogni caso Aristotele ha sconfitto in partenza sia i teorici della metafora facile, sia i moralisti classici che ne temevano la natura cosmetica e menzognera, sia gli immoralisti barocchi che la volevano soltanto e pimentatamente dilettevole, sia infine i semantici odierni che vedono l'ornato retorico, al massimo, come una struttura piú superficiale ancora della struttura di superficie, incapace di intaccare le strutture profonde, siano esse sintattiche, semantiche o logiche. A tutti costoro Aristotele aveva già detto: «Bisogna trarre la metafora... da cose vicine per genere e tuttavia di somiglianza non ovvia, cosí come anche in filosofia è segno di buona intuizione il cogliere l'analogia anche tra cose molto differenti» [*ibid.*, 1412a, 11-12].

E che queste somiglianze non fossero solo nelle cose ma anche (forse soprattutto) nel modo in cui il linguaggio definisce le cose, lo sapeva bene il filosofo quando lamentava [*ibid.*, 1405a, 25-27] che i pirati avessero ormai l'impudenza di definire se stessi approvvigionatori, e che il retore è abile nel chiamare crimine uno sbaglio o sbaglio un crimine. Basta ai pirati, pare, trovare un genere a cui la loro specie si accordi e manipolare un albero di Porfirio attendibile: è 'reale' che essi trasportano mercanzie per mare, come gli approvvigionatori. Ciò che è 'derealizzante' (ovvero ideologico) è selezionare quella fra tutte le proprietà che li caratterizzano e attraverso questa scelta *farsi conoscere*, porsi sotto gli occhi, *dal punto di vista di una certa descrizione*.

## 10. *Lo sfondo semiosico: il sistema del contenuto.*

### 10.1. L'enciclopedia medievale e l'*analogia entis*.

Si è visto che il limite di Aristotele consiste nell'identificare categorie del linguaggio con categorie dell'essere. Questo nodo problematico non viene messo in questione dalla retorica postaristotelica, che attraverso la *Rhetorica ad Heren-*

*nium*, Cicerone, Quintiliano, i grammatici e i retori medievali, perviene nel frattempo alla classificazione tradizionale delle figure. Si stabilisce tuttavia nel medioevo un atteggiamento *panmetaforico* su cui vale la pena di riflettere brevemente dato che contribuisce a risolvere (sia pure in negativo) la questione di cui ci si sta occupando.

San Paolo aveva già affermato: «Al presente vediamo infatti come in uno specchio, in maniera confusa» [*I Corinzi*, 13, 12]. Il medioevo neoplatonico fornisce un quadro metafisico a questa tendenza ermeneutica. In un universo che altro non è che una cascata emanativa dall'Uno inattingibile (e non nominabile in proprio) alle ultime diramazioni della materia, ogni essere funziona come sineddoche o metonimia dell'Uno. Come si manifesti questa dichiaratività degli enti nei confronti della loro causa prima, non è importante dal presente punto di vista e riguarda semmai una teoria del simbolo. Ma quando Ugo di San Vittore afferma che «l'intero mondo sensibile è, per cosí dire, un libro scritto dal dito di Dio... Tutte le cose visibili, a noi presentate visibilmente per un'istruzione simbolica, cioè figurata, sono proposte a dichiarazione e significazione delle invisibili» [*Didascalicon*, in Migne, *Patrologia latina*, CLXXVI, col. 814], lascia intendere che esista una sorta di codice che, assegnando agli enti proprietà emergenti, permette loro di diventare metafora delle cose soprannaturali, in accordo con la tradizionale teoria dei quattro sensi (letterale, allegorico, morale e anagogico). Rabano Mauro, nel *De universo*, fornisce una traccia di questa tecnica: «Si tratta in esso [in questo libro] ampiamente della natura delle cose, e cosí pure del significato mistico delle cose» [*ibid.*, CXI, col. 9]. È il progetto dei bestiari, dei lapidari, delle *imagines mundi*, sulla scorta ellenistica del *Physiologus*: di ogni animale, pianta, parte del mondo, evento di natura si predicano certe proprietà; sulla base dell'identità tra una di queste proprietà e una delle proprietà dell'ente soprannaturale da metaforizzare, si attua il rimando. Esiste dunque un *tessuto di informazione* culturale che funziona da codice cosmico.

Il codice è tuttavia equivoco, trasceglie solo alcune proprietà e trasceglie proprietà contraddittorie. Il leone cancella le tracce con la coda per depistare i cacciatori, e perciò è figura del Cristo che ha cancellato le tracce del peccato; però il



Salmo 21 dice: «Salva me de ore leonis», la terribile bocca della belva diventa metafora dell'inferno, e in definitiva «per leonem antichristum intelligitur».

Anche se il medioevo neoplatonico non se ne rende conto (ma se ne renderà conto il medioevo razionalista, da Abelardo a Ockham) l'universo, che appare come un tessuto rizomatico di proprietà reali, è in effetti un tessuto rizomatico di proprietà culturali, e le proprietà sono attribuite sia agli enti terreni sia a quelli celesti affinché le sostituzioni metaforiche siano possibili.

Quello che il medioevo neoplatonico sa è che, per decidere se il leone va visto come figura di Cristo o come figura dell'Anticristo occorre un *contesto* (e di contesti fornisce una tipologia): e che in definitiva l'interpretazione migliore viene decisa da qualche *auctoritas* (intertestuale). Che si tratti di mero tessuto culturale e non di realtà ontologiche se ne avvede Tommaso d'Aquino, che liquida il problema in due modi. Da un lato ammette che vi è una sola porzione di realtà in cui le cose e gli eventi stessi acquistano valore metaforico e allegorico perché sono stati cosí disposti da Dio stesso: è la storia sacra, e per questo la Bibbia in se stessa è *letterale* (sono le cose di cui essa parla letteralmente che sono figure). Per il resto rimane il senso parabolico usato nella poesia (ma in questo senso non si esce dai limiti della retorica antica). D'altro lato Tommaso, siccome bisogna pur parlare di Dio secondo ragione, e Dio è immensamente distante dal creato, con cui non si identifica neoplatonicamente, ma che tiene in vita per un atto di *partecipazione*, ricorre al principio della *analogia entis*. Principio aristotelico, che di Aristotele mantiene l'indistinzione fra categorie linguistiche e categorie dell'essere. Di Dio, causa la cui perfezione trascende quella degli effetti, non si può parlare univocamente né ci si deve limitare a parlarne equivocamente: se ne parlerà dunque per analogia ovvero per rapporto di proporzione fra causa ed effetto. Una sorta di metonimia che però si regge su un rapporto proporzionale di tipo metaforico.

Qual è il fondamento dell'analogia? Si tratta di un artificio logico-linguistico o di un effettivo tessuto ontologico? Gli interpreti sono discordi. Fra i moderni Gilson ammette che «ciò che san Tommaso chiama la nostra conoscenza di Dio consiste nella nostra attitudine a formare proposizioni

affermative su di lui» [1947, trad. it. p. 157]. Basta spingersi un poco piú in là per affermare, senza abbandonare l'ortodossia tomista, che l'analogia parla solo della conoscenza che gli uomini hanno della realtà, del modo di nominare i concetti, non della realtà stessa. La metafora che ne deriva è una *suppositio impropria* fondata sulla proporzione fra *intentiones secundae*, dove cioè l'espressione /cane/ (sia essa verbale o visiva) non significa il cane reale, bensí la parola /cane/ o il concetto di cane [McInerny 1961]. In un universo conoscibile per la proporzione fra Dio e le cose, il meccanismo fondamentale è dato in realtà da una identità fra nomi, anche se per Tommaso (a differenza dei nominalisti) questi nomi riflettono le proprietà delle cose. Per trovare una accettazione luminosa di questa idea si deve attendere che la teologia medievale si sia distrutta nell'estremo nominalismo della tarda scolastica, e che i trattatisti medievali riscoprano e ricommentino la *Poetica*, ignota al medioevo.

## 10.2. L'indice categorico di Tesauro.

Un interessante ritorno al modello dello Stagirita è dato dal *Cannocchiale aristotelico* [1655] di Emanuele Tesauro, in piena epoca barocca. Del maestro il Tesauro compartecipa la tendenza a chiamar metafora ogni tropo e ogni figura. Non si dirà qui della minuzie e dell'entusiasmo con cui il trattatista studia e le arguzie in parole isolate e in veri e propri microtesti, e come estenda il meccanismo metaforico alle arguzie visive, pittura, scultura, azioni, iscrizioni, motti, sentenze mozze, missive laconiche, misteriosi caratteri, ierogrammi, logogrifi, cifre, cenni, medaglie, colonne, navi, giarrettiere, corpi chimerici. Non si dirà delle pagine in cui sfiora la teoria moderna degli atti linguistici parlando di come si mostra, si narra, si afferma, si nega, si giura, ci si corregge, si è reticenti, si esclama, si dubita, si approva, si ammonisce, si ordina, si lusinga, si irride, si invoca, si domanda, si ringrazia, si fa voto. Per questi aspetti e per gli altri di cui si dirà, si rimanda alla ricostruzione di Speciale [1978]. Tesauro sa bene che le metafore non si fanno per felicità inventiva ma impongono un *lavoro*, per imparare il quale occorre l'esercizio.

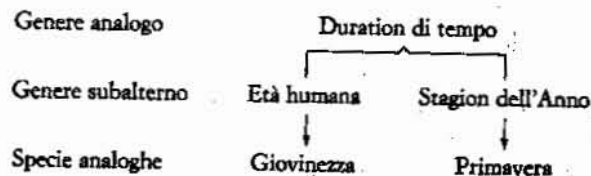
Primo esercizio la lettura di cataloghi, antologie, raccolte



di geroglifici, medaglie, rovesci, emblemi: si direbbe un puro invito all'intertestualità, all'imitazione del 'già detto'. Ma la seconda fase dell'esercizio presuppone l'apprendimento di una *combinatoria*.

Tesauro invita a stendere un *indice categorico* per via di schede e tabelle, ovvero *un modello di universo semantico organizzato*. Si parte dalle categorie di Aristotele (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, essere in una situazione, avere, agire, patire [cfr. *Categorie*, 1b, 25 - 2a, 8]) e poi si sistemano sotto ciascuna di esse le varie membra che raccolgano tutte le cose che vi possono soggiacere. Si deve fare una metafora su di un nano? Si scorre l'indice categorico alla voce Quantità, si identifica il concetto Cose Piccole, e tutte le cose microscopiche che vi si trovano potranno ancora essere divise per (si direbbe oggi) selezioni contestuali: astronomia, organismo umano, animali, piante, ecc. Ma l'indice che procede per sostanze dovrebbe essere integrato da un *secondo indice* in cui ogni sostanza viene analizzata per le particelle che definiscono il modo in cui si manifesta l'oggetto in questione (nella categoria della Quantità si dovrebbe allora trovare 'come si misuri', 'quanto pesi', 'che parti abbia'; nella Qualità ci sarà 'se sia visibile', 'se sia caldo' e cosí via). Come si vede un vero e proprio sistema del contenuto organizzato a enciclopedia. A questo punto si troverà che la misura piú piccola è il Dito Geometrico e si dirà del nano che a voler misurare quel corpicello, un dito geometrico sarebbe misura troppo smisurata.

Disordinatamente strutturalista, Tesauro sa comunque che non sono piú rapporti ontologici ma la struttura stessa del linguaggio che garantisce i trasferimenti metaforici. Si veda la metafora aristotelica della vecchiaia come tramonto della vita (o della giovinezza come primavera). Tesauro procede ancora per analogia, ma il rapporto è tra *contiguità nell'indice*. Ed ecco come si struttura il trasferimento:

| | | |
|---|---|---|
| Genere analogo | Duration di tempo | |
| Genere subalterno | Età humana | Stagion dell'Anno |
| Specie analoghe | Giovinezza | Primavera |

I nodi piú alti diventano classemi o selezioni contestuali dei nodi piú bassi. Si può immaginare che l'analogia che Aristotele trovava fra /attingere/ e /recidere/ sussista quando si consideri l'atto di attingere sotto la categoria del Patire, ma se lo si considera sotto quella dell'Avere, attingere diventa analogo ad altri processi di acquisizione e non a processi di depauperazione («togliere»). Di qui la possibilità di percorrere l'indice categoriale *ad infinitum* scoprendovi una riserva di metafore *inedite*, e di proposizioni e argomenti metaforici.

È il tessuto del neoplatonismo medievale ma risolto coscientemente in puro tessuto di unità di contenuto culturale. È il modello di una *semiosi illimitata*, un sistema gerarchizzato (ancora troppo) di semi, una rete di interpretanti.

## 10.3. Vico e le condizioni culturali dell'invenzione.

Una scorsa sia pur rapida (e per momenti di rottura dell'episteme) nella storia della metaforologia non deve trascurare Vico. Se non altro per il fatto che *La Scienza nuova* (col suo capitolo *Della logica poetica*) sembra mettere in questione l'esistenza di un tessuto culturale, di campi e universi semantici, di semiosi già còndita, che dovrebbe presiedere (in base alle osservazioni precedenti) alla produzione e all'interpretazione metaforica.

Certo, Vico discute dei 'primi tropi', di un parlare per sostanze animate in cui oggetti e fenomeni di natura vengono nominati per traslato in riferimento alle parti del corpo [1744, ed. 1967 pp. 162-63] (gli occhi delle viti, le labbra del vaso, ecc.). Si è detto sin troppo su questo momento 'aurorale' del linguaggio, e sembra proprio che Vico parli della nativa capacità metaforizzante di creature all'aurora della propria intelligenza, e che quel parlare fosse iconico perché istituiva una sorta di nativa onomatopeica relazione fra parole e cose. Ma sta di fatto che Vico sa e dice che, al di là dell'utopia (già dantesca, e poi tipica del Seicento inglese, e dei suoi tempi) di una lingua adamica, quello di cui si sa è la diversità delle lingue. Infatti «come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; cosí dalle loro diverse nature e costumi sono nate altrettante diverse lingue: talché, per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità o necessità della vita umana con aspetti diversi, onde sono uscite tante per lo piú diverse ed alle volte tra loro contrarie costumanze di nazioni; cosí e non altrimenti sono uscite in tante lingue, quant'esse sono, diverse» [*ibid.*, p. 185]. Col che, pare, Vico fa le seguenti fondamentali considerazioni: che le lingue, come i costumi, nascono dalla risposta dei gruppi umani all'ambiente materiale in cui vivono; che anche se la tendenza al linguaggio funziona in tutti i gruppi umani secondo la stessa logica, e anche se le utilità e necessità della vita sono le stesse per tutti, tuttavia i gruppi umani hanno guardato a questi universali materiali *con aspetti diversi*, vale a dire hanno *diversamente pertinentizzato il loro universo*.



La proposta catacretica avviene «per trasporti di nature o per proprietà naturali o per effetti sensibili» [*ibid.*, p. 184], e in questo senso il lavoro metaforico è sempre motivato. Quello che qui ci si chiede è se, alla luce della descrizione della differenziazione dei costumi e del modo di pertinentizzare utilità e necessità, quegli effetti e quelle proprietà non siano già il terreno di una costruzione culturale. Su questa, via via che si sviluppa, l'inventività catacretica continua a giocare il proprio gioco della semiosi illimitata. Ma se per formare metafore già si richiede il tessuto culturale soggiacente, si sarebbe potuta mai dare una lingua *geroglifica*, piú fantastica della *simbolica* e della *pistolare*, senza che ogni invenzione geroglifica già non poggiasse sul tessuto delle 'imprese' simboliche e delle convenzioni pistolari? La lingua degli dèi è un ammasso irrelato di sineddochi e metonimie: tremila dèi identificati da Varrone, trentamila attribuiti ai Greci, sassi, fonti, scogli, ruscelli, oggetti minuti, significanti di forze, cause, connessioni. La lingua degli eroi già forma metafore (che quindi non sarebbero cosí primeve) ma la metafora, ovvero la catacresi, inventa un termine nuovo usandone almeno due *già noti* (ed espressi) e presupponendone almeno un altro inespresso. Potrebbe instaurarsi senza l'appoggio di una lingua pistolare, la sola riconosciutamente convenzionale? Vico su questo punto è molto esplicito: «Per entrare nella difficilissima guisa della formazione di tutte e tre queste spezie di lingue e di lettere, è da stabilirsi questo principio: che, come dallo stesso tempo cominciarono gli dèi, gli eroi e gli uomini (perch'eran pur uomini quelli che fantasticaron gli

dèi e credevano la loro natura eroica mescolata di quella degli dèi e di quella degli uomini), cosí nello stesso tempo cominciarono tali tre lingue (intendendo sempre andar loro del pari le lettere)» [*ibid.*, pp. 186-87].

Alla luce di queste considerazioni la semiotica di Vico assomiglia, piú che a una estetica della creatività ineffabile, a una antropologia culturale che riconosce gli indici categorici su cui giocano le metafore – e di questi indici indaga le condizioni storiche, la nascita, la varietà, cosí come indaga la varietà delle imprese, delle medaglie e delle favole.

## 11. *I limiti della formalizzazione.*

A questo punto non si può ignorare che la logica formale, cercando di trasformarsi in logica dei linguaggi naturali, ha compiuto recentemente molti e importanti sforzi per ridurre lo *scandalo metaforico*, ovvero per arricchire una logica delle condizioni di verità riconoscendo legittimità alle espressioni metaforiche, le quali parlano del mondo *mentendo*. Quello che si vorrebbe qui suggerire è che una semantica logica può al massimo definire il posto che il calcolo metaforico potrebbe occupare nel proprio quadro, ma ancora una volta non spiega cosa vuol dire capire una metafora.

Si veda un esempio, fra i tanti, forse il piú recente, di tentativo di formalizzazione del fenomeno. Il modello proposto intende «riflettere la dipendenza contestuale (*context-sensitivity*) della metafora, e dare una interpretazione metaforica a enunciati che possono essere letteralmente veri e non devianti» [Bergmann 1979, p. 225]. Si propone un vocabolario fornito di predicati monadici $P_1$, $P_2$, di un predicato diadico $=$, di costanti individuali $a_1$, $a_2$, di variabili individuali $v_1$, $v_2$, dei normali connettivi logici. Si forniscono regole grammaticali (del tipo: se $t_1$ e $t_2$ sono termini, allora $t_1 = t_2$ è una formula), si unisce alla semantica di questo linguaggio L una classe di «contesti ideali» C. «Sia ora D una classe non vuota; è l'universo di discorso e si assume comprenda individui possibili (attuali o non-attuali). Una funzione di interpretazione assegna a ogni predicato monadico di L un sottoinsieme di D, e a ogni costante un elemento di D. Sia F la classe di tutte le funzioni di interpretazione in D. Si scelga qualche elemento di F come la funzione di interpretazione *letterale* – cosí che essa assegni ai predicati monadici e alle costanti del linguaggio la loro interpretazione letterale. Si chiami questa funzione $f^\circ$. Sia $F^\circ$ la classe di tutte le funzioni di interpretazione $f$ in F che concordano con $f^\circ$ per quanto riguarda i valori assegnati alle costanti. Sia $g$ la funzione di disambiguazione metaforica: essa assegna a ogni $c \in C$ un membro di $F^\circ - (f^\circ)$. L'idea è che $g$ ci dica, per ogni contesto ideale, quali sono le interpretazioni dei predicati in questo contesto. Infine, sia un modello per L la 5-tupla $M = \langle D, C, f^\circ, F^\circ, g\rangle$» [*ibid.*, p. 226].

Come è ovvio, questa definizione non dice nulla della metafora. In effetti essa non pretende affatto di dire qualcosa: l'autrice non è interessata a capire come funzionino le metafore, bensí (una volta accettato *intuitivamente* che nei linguaggi naturali si producono e si capiscono benissimo metafore) è interessata a introdurre questo fenomeno nella rappresentazione formale di un linguaggio naturale. È vero che l'autrice stessa avverte che, in ogni caso, il modello proposto permette di considerare meglio alcune domande e formularle in modo formalmente accettabile. Per esempio cosa si debba intendere per parafrasabilità letterale; se le interpretazioni metaforiche dipendano da quelle letterali e se ogni espressione linguistica sia interpretabile metaforicamente in qualche contesto, o in ogni contesto, ecc. Ma sono domande la cui risposta non è data (almeno per ora) da una semantica formale: «senza un contesto ideale non ci sono regole strette per l'interpretazione delle metafore» [*ibid.*, p. 228]. Che è quello che la metaforologia già sapeva: è importante comunque che le semantiche formali ne acquistino coscienza.

Ci sono naturalmente approcci formali che, per il fatto di tenere in considerazione anche i portati della linguistica, della lessicologia e della semiotica in generale, lasciano maggiormente trasparire le loro preoccupazioni (tendenziali) di concretezza. Intanto si deve a studi del genere la distinzione tra una metafora che si potrebbe chiamare *intensionale* e una *estensionale*. Esempio del primo tipo è /La giovinetta è un giunco/, che, dati certi postulati di significato (per esempio: *se giovinetta allora umano*; *se giunco allora non-umano*) dimostra chiaramente la sua metaforicità (altrimenti sarebbe una espressione semanticamente scorretta, o una menzogna

palese). Esempio del secondo tipo è /Entrò l'imperatore/, espressione che di per sé è letterale e semanticamente non ambigua, a meno che in una circostanza particolare non venga riferita all'entrata del capufficio. Questo esempio si darebbe però solo in un universo assurdo in cui le metafore apparissero solo in espressioni isolate dal contesto e fosse in gioco un solo sistema semiotico, e cioè quello della lingua verbale. Situazione che si verifica solo nei vecchi libri di linguistica e nei libri di semantica logica. In effetti una fase del genere viene di solito pronunziata: *a*) in un contesto in cui è già stato detto o sarà detto subito dopo che sta entrando il capufficio; *b*) mentre si mostra una immagine del capufficio che entra; *c*) indicando una persona che chiunque riconosce come il capufficio e in ogni caso come un non-imperatore. Il che significa che, mettendo a contatto l'espressione isolata col contesto linguistico e con gli elementi di sistemi extralinguistici, essa verrebbe immediatamente ritradotta come: /Entra il capufficio (che è) l'imperatore/ (ammesso che non si tratti di informazione *de dicto*: entra il capufficio che noi *chiamiamo* l'imperatore). A questo punto il secondo esempio rientra nella categoria del primo: la fanciulla non è un giunco come il capufficio non è l'imperatore [cfr. in ogni caso per questi casi di riferimento o menzione, Eco 1975, § 3.3].

Teun van Dijk ammette che «solo un frammento di una seria teoria della metafora può essere coperto da un approccio in termini di semantica formale... Una semantica formale specifica le condizioni alle quali... enunciati metaforici possono essere definiti come aventi un valore di verità» [1975, p. 173]. E mette in chiaro che una semantica formale con queste ambizioni non può essere che *sortale*: vale a dire una semantica che prende in considerazione quelle che in linguistica sono dette 'selezioni restrittive' (se /automobile/ ha un sema «meccanico» o «inorganico» e /mangiare/ ha semi come «umano», «l'oggetto è organico», allora è semanticamente deviante dire: /Luigi mangiò l'automobile/; se /mangiare/ ha un sema «umano» non si potrà dire /L'automobile mangiava la strada/, ovvero bisognerà ammettere che questa deviazione sortale ha intenti metaforici). Di qui la differenza fra espressioni sortalmente scorrette come /La radice quadrata di Susy è la felicità/, di cui la stessa negazione è falsa, e che non sembrano avere interpretazione metaforica possibile (naturalmente non è vero, dipende dal contesto), espressioni sortalmente scorrette ma con possibile interpretazione metaforica (/Il sole sorrise alto nel cielo/) e espressioni sortalmente corrette che possono essere, in particolari situazioni di riferimento, metaforiche (/Entra l'imperatore/). Una specificazione sortale sarebbe dunque una funzione che assegna a ogni predicato del linguaggio una 'regione di spazio logico'.



Pare che una regione del genere, che una semantica formale individua come entità astratta e 'vuota', una volta riempita non possa essere altro che una porzione dell'indice categorico di Tesauro. Dato che questa regione sarebbe popolata di 'punti', 'individui possibili' o 'oggetti possibili', il problema della metafora comporterebbe quello di similarità e differenze fra questi oggetti. Giusto, ma troppo poco. Naturalmente la teoria è meno sorda di quel che sembra: al proprio interno è possibile dare una definizione formale, una volta ammesse differenze e similitudini, della maggiore o minore distanza fra metaforizzante e metaforizzato: /Il cavallo ringhia/ sarebbe metafora meno ardita di /La teoria della relatività ringhia/, perché nel gioco di parentele tra proprietà indubbiamente c'è piú rapporto tra il ringhio e la proprietà «animale» del cavallo che non tra il ringhio e la proprietà «oggetto astratto» della teoria einsteiniana. Ma questa buona definizione della distanza non è in grado di decidere quale delle due metafore sia migliore. Tanto piú che alla fine l'autore (che sa della metafora piú di quanto il metodo scelto in questo articolo non gli consenta) finisce con ammettere che «la scelta dei criteri tipici per la funzione di similarità è pragmaticamente determinata sulla base di conoscenze culturali e credenze» [*ibid.*, p. 191].

Non maggiori soddisfazioni dà un altro tentativo di un logico che parte proprio da Aristotele, Guenthner: «Se le metafore debbono essere analizzate nel quadro della semantica formale la prima cosa da fare sarà naturalmente provvedere un modo di arricchire l'informazione circa la struttura di significato dei predicati che è rilevante per il loro comportamento metaforico» [1975, p. 205]. Ma subito si dice che non sarà tuttavia necessario costruire questa informazione semantica nel formato di una enciclopedia, e basteranno poche specificazioni sortali. Che è esattamente il modo per precludersi la comprensione di un tropo. Tanto è vero che, quan-

do analizza alcuni esempi presi a prestito dal Gruppo μ, Guenthner ritrova la solita fanciulla-giunco. E come si vedrà, il fatto che fanciulla e giunco siano flessibili è proprio un dato di informazione enciclopedica. In ogni caso il modello di Guenthner (inutile per capire come funzioni una metafora) pare piú utile degli altri per arricchire una semantica formale dei linguaggi naturali. L'autore parte infatti da una distinzione fra *natural kinds* (entità che hanno proprietà fisse, come il fatto che il leone sia un animale feroce, opposti a *non-natural kinds*, come /presidente/) e gioca sul fatto che le proprietà di un *natural kind* devono venire contestualmente selezionate (ovviamente in base al contesto) per rendere la metafora accettabile e comprensibile. Un *modello sortale* è una 4-tupla M = ⟨D, f, k, s⟩ tale che D è un dominio non-vuoto di oggetti ovvero un universo di discorso, f una funzione di interpretazione, k una funzione che assegna a ogni oggetto in D gli insiemi (*kinds*) a cui l'oggetto appartiene nel modello, e s è una funzione dall'insieme di quei predicati non assegnati come *natural kinds* da k. Un modello sortale determina quali enunciati sono veri, falsi o privi di significato (cioè letteralmente non significanti). «Se ora noi aggiungiamo una funzione p che assegna a ogni predicato P in L un insieme di proprietà prominenti, un modello sortale spiega il significato metaforico di una espressione piú o meno nel modo che segue. Se un enunciato $\phi$ non è né vero né falso in M, se $\phi$ traduce per esempio l'enunciato inglese: *John is a mule* ($\phi = \exists x\ (x = j\ \&\ Mx)$ oppure $Mj$), allora $\phi$ può essere interpretato metaforicamente se c'è una proprietà prominente assegnata a M tale che questa proprietà vale per John. (Notare che nella nostra cultura tali proprietà sono usualmente molto ben delimitate, ma non sono mai collegate al significato di base di una espressione – e ciò può essere facilmente verificato quando si traduce un enunciato metaforico da un linguaggio naturale a un altro)» [*ibid*., p. 217].

Siccome entità con le proprietà prominenti, e ogni altro possibile *riempimento* dell'apparato sortale, non possono essere date da una semantica formale, la presente ispezione in questo universo di discorso si arresta qui. E bisognerà tornare, come si è detto, alle semantiche componenziali.



## 12. *Rappresentazione componenziale e pragmatica del testo.*

### 12.1. Un modello per 'casi'.

A questo punto si può tentare una spiegazione del meccanismo metaforico che 1) sia fondata su una *semantica componenziale in formato di enciclopedia*; 2) tenga conto al tempo stesso delle regole di una *semantica del testo*. Una semantica a enciclopedia è indubbiamente piú interessante di una a dizionario. Si è visto che il formato dizionario consente di capire il meccanismo della sineddoche, ma non quello della metafora. Si vedano i tentativi fatti in termini di grammatica trasformazionale e di semantica interpretativa [cfr. per un riassunto Levin 1977]: stabilire che nell'espressione /Essa è un giunco/ si applica un *transfert* o trasferimento di proprietà, per cui la fanciulla acquista un sema «vegetale» o il giunco ne acquista uno «umano» dice assai poco su quanto avviene nella interpretazione e nella produzione di questo tropo. Infatti, se si prova a parafrasare il risultato («Questa fanciulla è umana ma ha anche una proprietà vegetale») si vede che non si è lontani da una parodia alla Mosca (cfr. § 2). Il problema è ovviamente quello della flessibilità (e ancora: un giunco non è flessibile nel modo in cui lo è una fanciulla...), e non può essere considerato da una semantica in formato di dizionario.

Tuttavia una rappresentazione componenziale in forma di enciclopedia è potenzialmente infinita e assume la forma di un Modello Q [Eco 1975], vale a dire, di un reticolo di proprietà di cui le une sono gli *interpretanti* delle altre, senza che nessuna possa aspirare al rango di costruzione metalinguistica o di unità appartenente a un pacchetto privilegiato di universali semantici. In un quadro dominato dal concetto di semiosi illimitata ogni segno (linguistico e no) è definito da altri segni (linguistici e no), i quali diventano a loro volta definiendi rispetto ad altri termini assunti come definienti. In compenso una rappresentazione enciclopedica (sia pure ideale), basata sul principio dell'interpretazione illimitata, è in grado di spiegare in termini puramente semiotici il concetto di 'similarità' fra proprietà.

Si intende per similarità fra due semi o proprietà semantiche il fatto che in un dato sistema del contenuto esse proprietà vengano nominate attraverso lo stesso interpretante, sia esso verbale o meno, e indipendentemente dal fatto che gli oggetti o cose per designare i quali quell'interpretante viene di solito usato presentino 'similarità' percettive. In altre parole i denti della fanciulla del *Cantico* sono *simili* alle pecore se e solo se in quella data cultura si usa l'interpretante /bianco/ per designare e il colore dei denti e quello delle pecore.

Ma la metafora non mette in gioco solo similarità, bensí anche opposizioni. La coppa e lo scudo sono simili quanto alla *forma* (rotonda e concava) ma opposti quanto alla *funzione* (pace vs guerra), cosí come Ares e Dioniso sono simili in quanto dèi, ma opposti in quanto agli *scopi* che perseguono e agli *strumenti* che usano. Per rendere conto di questi fenomeni, una rappresentazione enciclopedica deve assumere il formato di una *semantica casuale*, che tenga appunto in considerazione il Soggetto Agente, l'Oggetto su cui l'agente esercita la propria azione, il Contro-Agente che eventualmente vi si oppone, lo Strumento usato dall'agente, il Proposito o lo scopo dell'azione, ecc. Una semantica di questo tipo è stata elaborata da vari autori (si potrebbe pensare agli 'attanti' di Tesnières e Greimas, ai 'casi' grammaticali di Fillmore, alla semantica di Bierwisch). L'unica obiezione sarebbe che sino ad ora un'analisi casuale si è di solito svolta sui verbi e non sui sostantivi. Ma se è possibile analizzare, dei *predicati* attraverso gli *argomenti* a cui sono assegnabili, si potranno pure analizzare degli *argomenti* in base ai *predicati* che possono venir loro assegnati. Una rappresentazione enciclopedica in termini casuali elimina la differenza fra sineddoche e metonimia (almeno in prima istanza). Se si registra tutto il sapere enciclopedico intorno a una data unità culturale, non esistono nozioni fuori dal contenuto concettuale. La foglia è un sema del semema albero tanto quanto lo è il seme, anche se la prima vi appare come componente morfologica e il secondo come causa od origine.



### 12.2. Metonimia.

In questa prospettiva *la metonimia diventa la sostituzione di un semema con uno dei suoi semi* (/Bere una bottiglia/ per «bere del vino», perché la bottiglia sarà registrata fra le destinazioni finali del vino) *o di un sema col semema a cui appartiene* (/Piangi o Gerusalemme/ per «pianga il popolo d'Israele» perché fra le proprietà enciclopediche di Gerusalemme deve esistere quella per cui è la città santa degli ebrei).

Questo tipo di sostituzione metonimica altro non sarebbe che quello che Freud chiama «spostamento». E come sullo spostamento si opera la condensazione, cosí su questi scambi metonimici si opera (come si vedrà) la metafora.

Tuttavia proprio il termine /spostamento/ fa pensare a quelle metonimie non contemplate da nessuna enciclopedia, che si direbbero empiriche o *idiosincratiche*, legittimate da connessioni che dipendono dall'esperienza del singolo – come se ne verificano nell'attività onirica o nel linguaggio degli afasici [Jakobson 1954]. Ma la metonimia idiosincratica è disambiguabile solo in un contesto, il quale agisce proprio come *stipulazione di codice*. Non ci sono ragioni per cui il sapore della *madeleine* stia per Combray o addirittura per il tempo ritrovato, se non interviene il contesto proustiano a istituire questo rapporto. Quando il rapporto ha funzionato, passa per cosí dire in giudicato, il codice (ovvero l'enciclopedia) se ne impadronisce, e per tutti /*madeleine*/ significherà «tempo ritrovato» cosí come /18 aprile/ significa «inizio del potere democristiano nel dopoguerra». Sulla base di una rappresentazione per casi, in Eco [1975] si è cercato di mostrare il meccanismo di spostamento da sema a semema (e viceversa) analizzando l'espressione virgiliana: «Vulnera dirigere et calamos armare veneno» [*Aeneidos*, X, v. 140].

Il verso, che può essere tradotto sia come 'distribuire ferite con dardi avvelenati' che 'ungere di tossico i dardi e lanciarli', gioca sul fatto che /*vulnera dirigere*/ sta per «*dirigere tela*» (o *dirigere ictus, dirigere plagas, vulnerare*). Si supponga che «*vulnerare*» sia l'interpretazione giusta e si immagini una rappresentazione semantica in formato casuale di questo tipo:

$$/\text{Vulnerare}/ \rightarrow A_{\text{Umano}}\ O_{\text{Umano}}\ S_{\text{Arma}}\ P_{\text{Ferita (Vulnus)}}$$

Ecco che l'espressione /dirigere le ferite/ appare come metonimia in luogo di «ferire», dato che assume il Proposito (o Effetto) per l'azione ovvero un sema sta per l'intero semema. Dello stesso genere sarebbe l'aristotelico /stare/ per «ancorarsi»: lo star fermo apparirebbe nella rappresentazione come l'effetto o il proposito dell'ancorarsi. Caso opposto (semema per sema) sarebbe descrivere una macchina parcheggiata come saldamente ancorata. Una rappresentazione enciclopedica di /fermarsi/ dovrebbe annoverare fra i suoi vari strumenti anche l'ancora.

Questo tipo di rappresentazione pare funzionare per i verbi ma pone alcuni problemi per i sostantivi. Come trovare infatti un Agente, un Oggetto, uno Strumento per espressioni quali /casa/, /mare/, /albero/? Una proposta possibile sarebbe quella di intendere tutti i sostantivi come verbi o azioni reificati [cfr. Eco 1979, cap. II]. Quindi non tanto /casa/ quanto /fare una casa/. Ma un tipo di rappresentazione che pare sostituire questa difficile traduzione di sostantivi in verbi è quella che permette di vedere l'‘oggetto’ espresso dal sostantivo come il risultato di una azione produttiva che comporti un agente o Causa, una Materia da manipolare, una Forma da imporre, un Fine o Proposito a cui indirizzare l'oggetto. A pensarci bene non si tratta altro che delle quattro cause aristoteliche (efficiente, formale, materiale e finale), sia pure assunte in termini operazionali e senza connotazioni metafisiche.

Ecco pertanto che la rappresentazione di un sostantivo /x/ potrebbe assumere il formato seguente:

$$/x/ \rightarrow F_{\text{Aspetto di x}}\ A_{\text{Chi produce x}}\ M_{\text{Di cosa è fatto x}}\ P_{\text{A cosa serve x}}$$

Una rappresentazione del genere, che riprodurrebbe solo proprietà enciclopediche potrebbe dar luogo ai piú svariati alberi di Porfirio ovvero ai piú svariati rapporti dizionariali. Per esempio, ammesso che si voglia considerare /x/ dal punto di vista dei suoi fini, x apparterrebbe alla classe di tutti i p che hanno la stessa *funzione*. Per cui la rappresentazione apparirebbe:

$$\begin{array}{c} P \\ \uparrow \\ /x/ \rightarrow F, A, M, \ldots \end{array}$$



La stessa operazione può essere compiuta dal punto di vista delle proprietà F, M o A. Supponiamo che x sia /casa/ e che sia rappresentato (in modo estremamente schematico) come:

$$/casa/ \rightarrow F_{\text{Tetto}}\ A_{\text{Cultura}}\ M_{\text{Mattoni}}\ F_{\text{Rifugio}}$$

Se si decide di considerare la casa dal punto di vista delle sue funzioni, la proprietà di essere un rifugio diventa analitica, e di lí sarà possibile nominare una casa come rifugio, o un rifugio come casa. Del pari, se la casa fosse descritta dal punto di vista delle sue caratteristiche formali, si potrebbe nominare la casa come tetto, e viceversa.

È vero che il rapporto casa/rifugio è stato sempre considerato di tipo metonimico, mentre il rapporto casa/tetto è stato sempre considerato di tipo sineddochico. Questo fatto richiede particolari considerazioni.

Nel considerare una rappresentazione del genere ci si rende conto tuttavia (poiché la tradizionale definizione della sineddoche non contempla solo il rapporto genere/specie ma anche quello parte/tutto) che le marche registrate sotto F (aspetti formali) appaiono privilegiate, perché esse consentono sineddochi particolarizzanti in Π, mentre le altre marche (che concernono il rapporto oggetto/materia, oggetto/causa, oggetto/fine) sembrano appartenere alla sostituzione metonimica. Si dirà subito che tale distinzione, dovuta a una inveterata tradizione retorica, non tiene dal punto di vista teorico. Vi è solo un tipo di sineddoche possibile, ed è quella generalizzante o particolarizzante in Σ, ed è metalinguisticamente derivata rispetto al tessuto metonimico provvisto dal codice.

Perché allora nel corso dei secoli si è imposta una distinzione cosí irrazionale fra sineddoche in Π e metonimia, visto che dal punto di vista di una rappresentazione semantica coerente esse dovrebbero rappresentare due tipi uguali di rapporto semema/sema, ovvero una metonimia? Questa bizzarria, una volta risolta, potrebbe spiegare anche perché è sempre stato cosí difficile distinguere fra sineddoche e metonimia e perché un autore come Jakobson [1954] ha praticamente unificato una serie di fenomeni fondati sulla contiguità (sia pure confondendo tra contiguità codificata e contiguità idiosincratica) sotto il nome di /metonimia/.

La risposta non può essere che storico-fenomenologica. Le

cose vengono percepite anzitutto visivamente, e anche per le entità non visive ne vengono percepite principalmente le caratteristiche morfologiche (un corpo è rotondo o rosso, un suono è grave o forte, una sensazione tattile è calda, o ispida e cosí via). Solo a una ispezione successiva si è in grado di stabilire le cause, la materia di cui l'oggetto è fatto, i suoi fini o funzioni eventuali. Per questo la sineddoche particolarizzante (che si basa sul rapporto fra un 'oggetto' e le sue parti) ha ottenuto uno status privilegiato: che è lo status privilegiato della percezione rispetto ad altri tipi di conoscenza, che si possono pure chiamare 'giudizi', che si basano su inferenze successive e che, a prima vista paiono trasportare *fuori* della cosa stessa, verso la sua origine o il suo destino. Mentre è parimenti importante e individuante per una coppa sia l'essere rotonda e concava, sia l'essere un manufatto, sia il servire a raccogliere liquido. Ma è peraltro vero che si può non sapere a cosa serva una coppa, né di che cosa sia fatta, né se sia effetto di opera umana o naturale, e purtuttavia accorgersi che è rotonda e concava. Ma la distinzione, lo si è detto, dipende dal modo in cui *ci si avvicina* agli oggetti. Poiché, una volta conosciuti, essi vengono pertinentizzati e definiti anche attraverso la loro origine, causale e materiale, e il loro fine, in una rappresentazione enciclopedica si possono trascurare queste fasi 'storiche' della loro conoscenza e organizzarne le proprietà, per cosí dire, in modo sincronico.

### 12.3. *Topic*, *frames*, isotopie.

Una rappresentazione enciclopedica è potenzialmente infinita. In una cultura le funzioni della coppa possono essere molte, di cui quella di raccogliere liquido è solo una delle tante (si pensi alle funzioni liturgiche del calice, o alle coppe sportive). Quali saranno dunque gli interpretanti che si dovranno registrare sotto il caso P (proposito o funzione) della coppa? E quali quelle da raccogliere sotto F, A, M? Se non infinite, esse sono almeno indefinite. Come si è detto in Eco [1975, § 2.13], «la semiotica del codice è uno strumento operativo che serve a una semiotica della produzione segnica... Dovrà dunque essere un principio metodologico della ricerca semiotica quello per cui la delineazione di campi e assi semantici, e la descrizione di codici come attualmente funzionanti, può essere compiuta quasi sempre solo in occasione dello studio delle condizioni comunicative di un dato messaggio». In altri termini, l'universo dell'enciclopedia è cosí vasto (se è valida l'ipotesi dell'interpretazione infinita da segno a segno e dunque della semiosi illimitata) che in occasione (e sotto la pressione) di un certo contesto, una data porzione di enciclopedia viene attivata e proposta come 'spalliera svedese' [Eco 1971] per sostenere e spiegare gli scambi metonimici e i loro esiti metaforici.



Da cosa è data questa pressione contestuale? Sia *a*) dalla identificazione di un tema o *topic*, e di conseguenza della scelta di un percorso di interpretazione o *isotopia*; sia da *b*) dal riferimento a *frames* o *sceneggiature intertestuali* che permettono di stabilire non solo di cosa si stia parlando, ma anche sotto a quale profilo, a quali fini e in quale direzione previsionale se ne stia parlando. Tutti questi aspetti di una semantica testuale sono stati delineati (sulla scorta delle attuali ricerche) in Eco [1979]. Qui basti dire che, se si dice /Luigi non ha problemi di sopravvivenza perché attinge alle ricchezze paterne/ il tema o *topic* è senz'altro 'risorse di Luigi', per cui si sarà portati a selezionare un albero di Porfirio dell'acquisizione, e il *frame* o sceneggiatura è 'vita senza preoccupazioni di penuria' (e ancora una volta si sarà portati ad esaltare tutti i semi di «acquisizione» e «accrescimento»). Basterebbe tuttavia che il contesto suonasse come /Luigi non si pone problemi di sopravvivenza perché, come la cicala di La Fontaine, attinge alle ricchezze paterne/, ed ecco che il *topic* rimarrebbe invariato mentre il *frame* rimanderebbe a una storia di risorse a termine.

Una osservazione inevitabile è che, se l'enciclopedia fosse molto ampia, non ci sarebbe differenza fra questo tipo di metonimia e la metafora. Perché se si ha (come si vedrà) metafora quando sulla base di una identità di metonimie (due proprietà uguali in due sememi diversi) si sostituisce un semema per l'altro – mentre la metonimia è la sostituzione di un sema per il semema e viceversa – allora in una rappresentazione enciclopedica ampia si dovrebbe registrare anche che il semema x ha la proprietà di avere una proprietà uguale al semema y. Bianco il collo del cigno, bianco il collo della donna, su questa identità si sostituisce cigno a donna. Ma in una buona rappresentazione enciclopedica si dovrebbe avere tra

le proprietà (almeno connotate) del collo femminile anche quella di essere «come di cigno». Per cui la sostituzione sarebbe da sema a semema. Il fatto è che l'enciclopedia non è mai cosí esaustiva. Ovvero, la diventa, costruendola poco per volta. E le metafore servono esattamente a questo. Ovvero le metafore sono metonimie che si ignorano e che un giorno lo diventeranno.

### 12.4. Metafore banali e metafore «aperte».

Si prendano due esempi elementari, anzi primitivi, due *kenningar* islandesi di cui parla Borges [1953]: /L'albero da sedere/ ovvero la «panca» e /La casa degli uccelli/ ovvero «l'aria». Si esamini il primo. Il primo termine, su cui non ci sono dubbi, è /albero/. Se ne costruisca uno spettro componenziale:

$$/\text{Albero}/ \rightarrow F_{\substack{\text{Tronco}\\ \text{Fronde}\\ \dots\\ (\text{Verticale})}} \; A_{\text{Natura}} \; M_{\textit{Legno}} \; P_{\substack{\text{Frutti}\\ \dots}}$$

Come è chiaro in questa prima fase non si sa ancora quali siano i semi che si devono tenere contestualmente presenti. La enciclopedia (riserva potenziale di informazione) permetterebbe di riempire indefinitamente questa rappresentazione. Ma il contesto fornisce anche l'indicazione /da sedere/. Aleticamente parlando l'espressione è ambigua. Sugli alberi non ci si siede, ovvero si può sedere su ogni ramo di ogni albero, ma allora non si comprende perché è stato usato il determinativo /il/ (che secondo Brooke-Rose è indicatore di uso metaforico). Quindi questo albero non è un albero. Si deve trovare qualcosa che abbia alcune delle proprietà dell'albero, ma altre ne perda, imponendo all'albero proprietà che esso non ha. Qui si è di fronte a un lavoro di abduzione (non a caso un *kenning* è un indovinello basato su una metafora 'difficile'). Una serie di ipotesi spinge a individuare nel tronco dell'albero la «verticalità» cosí da cercare qualcosa che sia ugualmente di legno ma sia «orizzontale». Si tenta una rappresentazione di /sedere/. Si cerca fra gli Oggetti su cui un Agente si siede quelli che abbiano il tema «orizzontale». Un islandese primitivo o chi sa che l'espressione va riportata al



codice della civiltà islandese primitiva, individua subito la panca. Si compone la rappresentazione di /panca/:

$$/\text{Panca}/ \rightarrow F_{\text{Orizzontale}} \; A_{\text{Cultura}} \; M_{\textit{Legno}} \; P_{\text{Sedersi}}$$

La marca in corsivo è l'unica uguale a una di /albero/. Le altre sono opposte o almeno diverse. Ora si compie una seconda operazione. Si ipotizza che entrambe le unità culturali in gioco possano far parte di uno stesso albero di Porfirio, per esempio:

- Vegetali
  - Legno
    - Legno lavorato
      - Panca
      - Sedia
      - Nave
    - Legno non lavorato
      - Alberi
      - Arbusti
  - Erbe
  - Fiori

Ecco che albero e panca si identificano su di un nodo alto dell'albero (entrambi sono vegetali), e si oppongono sul nodo piú basso (uno è lavorato e l'altro no). La soluzione crea una *condensazione* attraverso una serie di *spostamenti*. Conoscitivamente parlando non si apprende molto, se non che le panche sono fatte di legno lavorato. In una rappresentazione enciclopedica molto ricca si avrebbe avuto fra le marche di /albero/ anche quella «serve a costruire panche». La metafora è povera.

Si passi al secondo *kenning*, /La casa degli uccelli/. Qui è possibile comporre immediatamente una duplice rappresentazione

$$/\text{Casa}/ \rightarrow F_{\substack{\text{Rettangolare}\\ \text{Chiusa}\\ \text{Coperta}}} \; A_{\text{Cultura}} \; M_{\substack{\text{Terra}\\ (\text{Inorganico})}} \; P_{\text{Riparo}}$$

$$/\text{Uccelli}/ \rightarrow F_{\substack{\text{Alati}\\ \text{ecc.}}} \; A_{\text{Natura}} \; M_{\substack{\text{Terra}\\ (\text{Organico})}} \; P_{\text{Volare nell'aria}}$$

Due precisazioni. Ovviamente sono già stati individuati dei semi che paiono pertinenti (già effetto di una serie di ipotesi). Si sono caratterizzate le materie secondo una logica degli elementi (terra, aria, acqua e fuoco) e a questo punto si è tro-

vata una contraddizione fra la terrestrità della casa e la finalità aerea dell'uccello. Notare che, per inclusione semantica di qualche tipo, il sema «aria» è dato anche dalla forma «alata» dell'uccello. Si tratta di ipotesi ardite ma è un fatto che questa metafora è piú 'difficile' dell'altra e, come si vedrà, piú 'poetica'. Ma a questo punto si può provare a rappresentare /aria/ tenendo ovviamente conto del campo semico aperto da /casa/:

$$/Aria/ \rightarrow F_{\substack{Informe \\ Aperta}} A_{Natura} M_{Aria} P_{Non\ riparo}$$

È ovvio che tra i fini o le funzioni dell'aria si è individuato «non riparo» solo perché in /casa/ esisteva un sema «riparo». A questo punto però in questa metafora pare che tutti i semi, nella comparazione casa/aria, siano in opposizione. Cosa c'è di simile? Una difficile costruzione ad albero sul sema contestuale «elementi» per cui le due unità in gioco trovano un nodo comune – molto in alto nell'albero di Porfirio *ad hoc*.

L'interprete è portato allora a fare inferenze sui semi individuati. Ovvero a prendere vari semi come capostipiti di nuove rappresentazioni semantiche [cfr. Eco 1975, § 2.12]. Si allarga l'ambito dell'enciclopedia: qual è il territorio degli uomini e qual è il territorio degli uccelli? Gli uomini vivono in territori chiusi (o cintati) e gli uccelli in territori aperti. Ciò che per l'uomo è cosa da cui ripararsi per gli uccelli è riparo naturale. Si tentano nuovi alberi di Porfirio, abitazione o territorio chiuso vs abitazione o territorio aperto, gli uccelli 'abitano' per cosí dire nell'aria. È questo 'per cosí dire' che crea la condensazione. Si sovrappongono *frames* o sceneggiature: se un uomo viene minacciato cosa fa? Si rifugia in casa. Se un uccello viene minacciato, si rifugia nell'aria. Dunque rifugio chiuso vs rifugio aperto. Ma allora l'aria che pareva luogo della minaccia (vento, pioggia, tempesta) per alcuni esseri diventa luogo del riparo. Ecco un caso di metafora 'buona' o 'poetica' o 'difficile' o 'aperta'. Perché è possibile percorrere indefinitamente la semiosi e trovare unificazioni su qualche nodo di un albero di Porfirio e dissimiglianze ai nodi inferiori, cosí come si trovano a schiera dissimiglianze e opposizioni nei semi enciclopedici.

Di qui un primo abbozzo di regola: ispezionando il contesto, nei primi due termini che esso offre, si trovino semi piú o meno simili (omonimi) che spingano a ipotizzare una terza unità semantica che presenti con quella metaforizzante (di cui è il metaforizzato) pochi semi simili e molti dissimili, e che si componga con la prima entro un albero di Porfirio dove si dà unità su un nodo molto alto ma disuguaglianza sui nodi piú bassi. Non si cercherà una regola matematica che fissi la 'distanza' buona, e specifichi su quale nodo debbono stabilirsi identità e dissimiglianze. Piuttosto sarà 'buona' la metafora che non consente di arrestare subito la ricerca (come era avvenuto per la panca), ma permetta ispezioni diverse, complementari e contraddittorie. Il che non pare diverso dal criterio di piacere che Freud [1905] individua per il buon motto di spirito: risparmio, economia, certo, ma solo perché si trova facilitato (istruito) un *corto circuito* che, a volerlo dipanare in tutti i suoi passaggi, porterebbe via troppo tempo.



A questo punto dove sta la proporzione aristotelica? Certo l'aria sta agli uccelli come la casa sta agli uomini (sotto un certo rispetto). Ma questo è al massimo il riassunto del risultato finale di ogni ispezione interpretativa. È la definizione di quanto l'arguzia permette, da quel momento in avanti, di cercare di conoscere *in piú*. Perché la proporzione in se stessa non dice ancora molto, va riempita. Essa al massimo ricorda il quarto termine /uomini/ (e qui si potrà completare il gioco di condensazione, uomini – terrestri, uccelli – aerei, uomini con gambe, uccelli con ali, e cosí via).

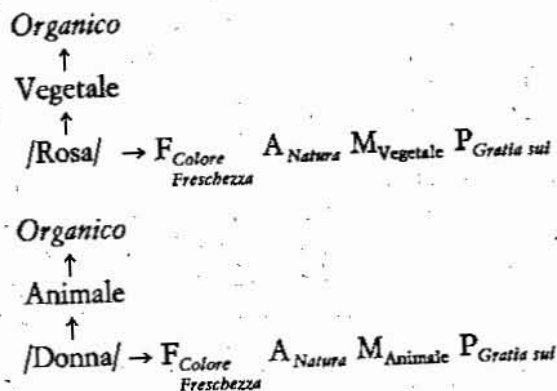
Si tratta ora di vedere se questa ipotesi interpretativa tiene per altre espressioni metaforiche, per le catacresi piú smaccate come per le invenzioni poetiche piú delicate. Si incomincerà a porsi dal punto di vista di chi debba disambiguare per la prima volta /La gamba del tavolo/: a pensarci bene, all'inizio era un *kenning*, ovvero un enigma (Vico lo sapeva). È necessario però già sapere (molti vichiani ingenui non lo sanno) cosa sia un tavolo – e una gamba. Si trova nella gamba (umana) una funzione P di sostegno di un corpo. Si trova nella descrizione formale F di /tavolo/ l'istruzione che è sostenuto da quattro elementi. Si ipotizza un terzo termine /corpo/ e si trova che in F si sostiene su due gambe. Si trovano semi di verticalità sia nella gamba sia nella x che sostiene il tavolo. Si trovano ovviamente opposizioni su semi come «natura vs cultura», «organico vs inorganico». Si riuniscono /ta-

volo/ e /corpo/ sotto un albero di Porfirio che considera le «strutture articolate»: si trova che /corpo/ e /tavolo/ si uniscono nel nodo superiore e si distinguono in quelli inferiori (per esempio strutture articolate organiche vs strutture articolate inorganiche). Si passa alla comparazione fra la /gamba/ organica e la x di cui la catacresi fornisce lo pseudonome e si costruisce un albero dei sostegni: sostegni entrambi, l'uno organico e l'altro inorganico. Insomma, il meccanismo è chiaro: al massimo ci si potrebbe chiedere se si trattava di una 'buona' catacresi. Non si sa, si è troppo abituati, non si riacquisterà mai piú l'innocenza della prima invenzione. Ormai è sintagma preformato, elemento di codice, catacresi appunto, in senso stretto, non metafora inventiva.

Si provi allora con due metafore vere e proprie: /Essa era una rosa/ e, da Malherbe, /*Et rose elle a vécu ce que vivent les roses, l'espace d'un matin*/.

La prima metafora dice subito contestualmente chi sia il metaforizzante e chi sia il metaforizzato. /Essa/ non può essere che un essere umano di sesso femminile. Dunque si procede a comparare /donna/ a /rosa/. Ma l'operazione non sarà mai cosí completamente ingenua. L'intertestualità che si conosce è ricca di espressioni preformate, di *frames* già noti... Si sa già quali semi mettere in rilievo e quali lasciar cadere:

*Organico*
↑
Vegetale
↑
/Rosa/ → $F_{\substack{Colore \\ Freschezza}}$ $A_{Natura}$ $M_{Vegetale}$ $P_{Gratia\ sui}$

*Organico*
↑
Animale
↑
/Donna/ → $F_{\substack{Colore \\ Freschezza}}$ $A_{Natura}$ $M_{Animale}$ $P_{Gratia\ sui}$

Il gioco è di una semplicità sconcertante. La maggior parte dei semi enciclopedici è simile. C'è solo opposizione sull'asse vegetale/animale. Su quello si costruisce l'albero di Porfirio e si scopre che, malgrado l'opposizione ai nodi inferiori, c'è



unità al nodo superiore (organico). Ma per far questo si doveva ovviamente sapere già che quando si paragona una donna a un fiore si sta parlando di una donna-oggetto, che vive come i fiori *gratia sui*, puro ornamento del mondo. E finalmente si fa chiara la questione della similitudine o dissimiglianza delle proprietà. Non è né percettività né ontologia, è semiotica. Occorre che la lingua (la tradizione figurativa) abbia già inteso «freschezza» e «colore» come interpretanti, allo stesso titolo, della condizione di salute di un corpo umano e della condizione di salute di un fiore, anche se dal punto di vista fisico il rosa di una guancia muliebre raramente ha lo stesso spettro di un rosa di fiore. C'è una differenza in millimicron, ma la cultura li ha omologati, li nomina entrambi con la stessa parola o li rappresenta entrambi con lo stesso colore.

Cosa sarà accaduto la prima volta? Non si sa, la metafora nasce su di un tessuto di cultura già detta.

Questa è dunque una metafora povera, 'chiusa', poco conoscitiva, dice quello che si sa già. Ma l'ispezione avverte che nessuna metafora è 'chiusa' in assoluto, la sua chiusura è pragmatica. Si immagini un utente ingenuo della lingua che la incontri per la prima volta. Sarà preso in un gioco di tentativi ed errori come chi disambiguasse per la prima volta /La casa degli uccelli/. Non c'è metafora *impoetica* in assoluto: c'è solo per determinate situazioni socioculturali. Pare invece che ci sia metafora *poetica* in assoluto. Perché non si può mai dire cosa un utente sappia della lingua (o di ogni altro sistema semiotico) ma si sa sempre, piú o meno, cosa una lingua (o altro sistema) ha già detto, e si può riconoscere la metafora che impone operazioni inedite, e la predicazione di semi mai ancora predicati.

Il primo passaggio è dato dalla metafora di Malherbe. Apparentemente essa impone lo stesso lavoro di comparazione della metafora precedente. Il problema di /spazio/ è già risolto: la tradizione lo ha già reso metafora di «decorso temporale». La tradizione ha già acquisito l'uso metaforico di /vita/ per la «durata» di entità non animali. C'è dunque da lavorare sulla relazione fra «durata», «fanciulla», «rosa» e «mattino». Alla /rosa/ si riconoscerà come sema particolarmente pertinente quello (peraltro intertestualmente codificato) della «fugacità» (si apre all'alba e si chiude al tramonto; oppure, dura pochissimo; come si vedrà non si tratta del-

la stessa proprietà). Tutte le altre similarità tra fanciulla e rosa son già passate in giudicato e vengono prese come intertestualmente buone. Quanto al mattino ha la proprietà di essere solo una parte del giorno, un giorno incompleto. Ha anche quella di essere la piú bella, delicata, attiva. Quindi naturalmente la fanciulla, bella come una rosa, ha vissuto una vita fugace, e ne ha vissuto solo la parte che, per quanto breve, è la migliore (Aristotele peraltro diceva già: il mattino della vita è la giovinezza). Quindi identità e dissimiglianza su marche enciclopediche, unificazione su nodo alto di albero di Porfirio (organico, o vivente) e differenza sui nodi bassi (animale vs vegetale). Seguono tutte le condensazioni del caso; fanciulla e fiore, palpito vegetale che diventa palpito carnale, rugiada che si fa occhio umido, petalo e bocca: l'enciclopedia permette di far marciare l'immaginazione (anche visiva) a pieno regime, il reticolo della semiosi si anima di parentele e inimicizie. Ma rimane qualcosa di ambiguo. La rosa vive un mattino perché si chiude a sera, ma il giorno dopo rinasce. La fanciulla muore e non rinasce. È qui che la metafora diventa 'difficile', 'distante', 'buona' o 'poetica'. Si deve rivedere ciò che si sa circa la morte degli umani? Si rinasce? O si deve rivedere ciò che si sa circa la morte dei fiori? La rosa che rinasce domani è la stessa di quella di ieri o quella di ieri rimane quella che non fu colta? L'effetto di condensazione sbava, sotto l'irrigidimento cadaverico della fanciulla sta un pulsare lungo della rosa. Chi vince? La vita della rosa o la morte della fanciulla? Non c'è ovviamente risposta: la metafora è appunto *aperta*. Anche se si regge su un gioco di conoscenze intertestuali ipercodificate che rasentano il manierismo.

## 13. *Cinque regole.*

Siamo ora in grado di delineare cinque regole per la interpretazione co-testuale di una metafora (si noti che il processo di interpretazione proietta all'inverso il processo di produzione):

1. Si costruisca una prima rappresentazione componenziale del semema metaforizzante (parziale e tentativa). Chiamiamo il semema metaforizzante *veicolo*. Questa rappresentazione deve *magnificare* solo le proprietà che



il co-testo ha suggerito come rilevanti, *narcotizzando* le altre [cfr. Eco 1979]. Questa operazione rappresenta un primo tentativo abduttivo.
2. Si individui nell'enciclopedia (localmente postulata *ad hoc*) un altro semema che possegga uno o piú degli stessi semi (o marche semantiche) del semema veicolo, e al tempo stesso esibisca altri semi 'interessanti'. Questo semema divenga un candidato per il ruolo di semema metaforizzato (tenore). Se ci sono piú sememi in competizione per questo ruolo, si tentino altre abduzioni, sulla base di indizi co-testuali. Sia chiaro che per 'gli stessi semi' si intendono i semi esprimibili attraverso lo stesso interpretante. Per altri semi 'interessanti' si intendono solo quelli rappresentabili da interpretanti diversi, ma tali che possano essere opposti secondo qualche incompatibilità ipercodificata (come aperto/chiuso, morto/vivo, e cosí via).
3. Si selezioni una o piú di queste proprietà o semi diversi e si costruisca su di essi un albero di Porfirio tale che queste coppie di opposizioni si congiungano a un nodo superiore.
4. Tenore e veicolo esibiscono un rapporto interessante quando le loro diverse proprietà o semi si incontrano a un nodo comparativamente molto alto dell'albero di Porfirio.

Espressioni come /semi interessanti/ e /nodo comparativamente molto alto/ non sono vaghe, perché si riferiscono a criteri di plausibilità co-testuale. Similarità e differenze possono essere valutate solo in accordo al possibile successo co-testuale della metafora e non c'è criterio formale che stabilisca il 'giusto' grado di differenza e la 'giusta' posizione nell'albero di Porfirio. Secondo queste regole, si parte da rapporti metonimici (da sema a semema) tra due diversi sememi e, controllando la possibilità di una doppia sineddoche (che interessa sia veicolo che tenore), si accetta in conclusione la sostituzione di un semema con l'altro. Pertanto una sostituzione di sememi appare come l'effetto di una *doppia metonimia* verificata da una *doppia sineddoche* [cfr. anche Eco 1971]. Pertanto possiamo passare alla quinta regola:

5. Si controlli se, sulla base della metafora ipotizzata, si possono individuare nuove relazioni semantiche, in modo da arricchire ulteriormente il potere cognitivo del tropo.

## 14. *Dalla metafora all'interpretazione simbolica.*

Una volta iniziato il processo semiosico, è difficile dire dove una interpretazione metaforica si arresti: dipende dal contesto. Ci sono casi in cui, da una o piú metafore, l'interprete è guidato verso una lettura allegorica o una interpretazione simbolica (e si veda il capitolo seguente). Ma quando si parte da una metafora e si inizia un processo interpretativo, spesso i confini tra lettura metaforica, lettura simbolica e lettura allegorica sono assai imprecisi.

Weinrich [1976] ha proposto una interessante distinzione tra *micrometaforica*, *metaforica del contesto* e *metaforica del testo*. Si veda la sua analisi di un lungo brano di Walter Benjamin di cui non possiamo che riassumere i momenti piú salienti. In *Gabbiani* (*Möwen*) Benjamin parla di un suo viaggio per mare, denso di metafore che non verranno qui analizzate. Due però paiono singolari a Weinrich: i gabbiani, *popoli* di volatili, *messaggeri* alati, legati in un *intreccio* di *segni*, che si dividono a un tratto in due *schiere*, neri a occidente che scompaiono nel nulla, biancastri a oriente, ancora presenti e 'da risolvere': e l'albero della nave che traccia nell'aria un *movimento pendolare*. Weinrich sviluppa prima una *micrometaforica* (per esempio proprietà comuni e dissimili fra albero e pendolo), poi una *metaforica del contesto* dove mette in connessione i vari 'campi metaforici' messi in opera da Benjamin. In breve, ne emerge lentamente qualcosa che sembra sempre piú una dichiarazione allegorica, e che nella fase finale della *metaforica del testo* svela la sua chiave politico-ideologica (dove il testo viene visto anche nelle sue circostanze storiche di enunciazione): 1929, crisi della repubblica di Weimar, situazione contraddittoria dell'intellettuale tedesco, da un lato ossessionato dalla polarizzazione dei contrasti (amico vs nemico), dall'altro incerto sulla posizione da prendere, oscillante fra la neutralità e la resa dogmatica a una delle parti. Di qui l'albero che diventa metafora del 'pendolo



degli eventi storici' e il contrasto antagonistico dei gabbiani.

Corretta o meno che sia la lettura di Weinrich, si torni alla metafora dell'albero-pendolo, per individuarne il meccanismo costitutivo, il quale deve anche permettere tutte le inferenze contestuali che il lettore (in questo caso assunto come Lettore Modello) ne dà. Si passerà subito sopra alle pressioni contestuali che inducono a selezionare certi semi a scapito di altri e si comporrà lo spettro componenziale dei due termini presenti nel contesto: /albero/ e /pendolo/. In effetti il testo parla di 'movimento pendolare' (*Pendelbewegungen*), cosí che piú che di metafora si dovrebbe parlare di pacifica similitudine (l'albero si muove come se fosse un pendolo). Ma potrebbe anche essere /l'albero che batte le ore/ o /l'albero pendolante/ e la natura contraddittoria, lo specifico effetto di condensazione di questa figura non ne verrebbe inficiato.

Anzitutto, dato il contesto marino, l'albero è chiaramente un albero di nave, senza ambiguità, non si tratta di metafora, semmai di codificatissima catacresi, che sfiora l'omonimia. Si componga ora la rappresentazione di albero e pendolo.

| | F | A | M | P |
|---|---|---|---|---|
| /Albero/ | F *Verticale*<br>Fisso<br>Bloccato in basso | A *Cultura* | M *Legno*<br>*Ferro* | P Sostegno vele<br>*Permette movimento nave*<br>Spazio<br>Lieve oscillazione<br>Nave |
| /Pendolo/ | F *Verticale*<br>Mobile<br>Bloccato in alto | A *Cultura* | M *Legno*<br>*Ferro* | P Contrappeso<br>*Permette movimento lancette*<br>Tempo<br>Sensibile oscillazione<br>Orologio |

Si vede subito su quali semi si stabilisca l'identità e su quali la diversità. Una prima unificazione su un qualche albero di Porfirio darebbe risultati deludenti: entrambi manufatti, entrambi di legno o ferro, o peggio, entrambi appartenenti alla classe delle cose verticali. Non è abbastanza. Le uniche opposizioni degne di nota sembrano quella tra fissità e oscillazione, e il fatto che l'uno sia funzionale ai percorsi nello *spazio*, l'altro alla misura del *tempo*. A una seconda ispezione si vedrebbe che anche l'albero tuttavia, per star saldo, deve oscillare un poco, cosí come il pendolo, per oscillare, deve stare saldo intorno al suo pernio. Ma non si tratta ancora di un'acquisizione conoscitiva degna di nota: il pendolo imperniato

in alto oscilla e misura il tempo, l'albero imperniato in basso oscilla ed è in qualche modo legato allo spazio. Lo si sapeva già.

Se la metafora apparisse in un contesto che la lascia immediatamente cadere, non costituirebbe invenzione degna di rilievo. L'analisi di Weinrich dice che il tessuto intertestuale punta l'attenzione degli interpreti sul tema 'oscillazione' e, d'altra parte, nello stesso contesto, l'insistenza sul gioco alterno dei gabbiani e sull'opposizione destra/sinistra, oriente/occidente stabilisce una isotopia della tensione fra due poli. È questa l'isotopia vincente a livelli piú profondi, non quella stabilita dal *topic* «viaggio per mare» a livello delle strutture discorsive [cfr. Eco 1979]. Quindi il lettore è portato a far giocare la semiosi sul sema «oscillazione». La quale è funzione primaria per il pendolo, secondaria per l'albero (l'enciclopedia deve cominciare ad ammettere una gerarchia dei semi). Inoltre l'oscillazione del pendolo è funzionalizzata alla misura esatta, mentre quella dell'albero è piú casuale. Il pendolo oscilla in modo sicuro e costante, senza alterazioni di ritmo, l'albero è esposto ad alterazioni e, al limite, a rotture. Il fatto che l'albero sia funzionalizzato alla nave, aperta al movimento nello spazio e all'avventura indefinita, e il pendolo all'orologio, fermo nello spazio e regolato nella sua misura temporale, apre a successive opposizioni. La certezza, la sicurezza del pendolo contro l'incertezza dell'albero, l'uno chiuso e l'altro aperto... E naturalmente il rapporto dell'albero (incerto) con i due popoli contraddittori di gabbiani... Come si vede la lettura può continuare all'infinito. Isolata, la metafora era povera, immessa nel contesto sostiene altre metafore e ne è sostenuta.

Altri hanno tentato di definire la bontà di una metafora dalla maggiore o minore *distanza* fra le proprietà dei termini in gioco: non ci pare ci sia una regola stabile. È il modello di enciclopedia costruito ai fini dell'interpretazione di un dato contesto, quello che fissa *ad hoc* centro e periferia dei semi. Rimane il criterio della maggiore o minore apertura, e cioè di quanto una metafora permetta di viaggiare lungo la semiosi e di conoscere i labirinti dell'enciclopedia. Nel corso del quale viaggio, i termini in gioco si arricchiscono di priorità che l'enciclopedia ancora non riconosceva loro.

Queste considerazioni non stabiliscono ancora e definitivamente un criterio estetico per distinguere metafore 'belle' da metafore 'brutte': giocano in quel caso anche gli stretti rapporti fra espressione e contenuto, fra valori materiali e valori di contenuto (in poesia si potrebbe parlare di cantabilità, possibilità di memorizzare il contrasto e la similarità, e dunque entrano in gioco elementi come la rima, la paronomasia, l'assonanza, ovvero tutto il corredo dei *metaplasmi* di cui si diceva nella tabella 1). Ma queste considerazioni permettono di distinguere la metafora chiusa (o scarsamente conoscitiva) da quella aperta, che fa conoscere meglio le possibilità della semiosi, ovvero proprio quell'indice categorico di cui parlava Tesauro.



## 15. *Conclusioni.*

Non esiste algoritmo per la metafora: essa non può essere prescritta per via di istruzioni precise a un computer, indipendentemente dal volume di informazione organizzata che vi si può introdurre. La riuscita della metafora è funzione del formato socioculturale dell'enciclopedia dei soggetti interpretanti. In questa prospettiva si producono metafore solo sulla base di un ricco tessuto culturale, ovvero di un universo del contenuto già organizzato in reti di interpretanti che decidono (semioticamente) della similarità e della dissimilarità delle proprietà. Al tempo stesso solo questo universo del contenuto, il cui formato si postula non rigidamente gerarchizzato, bensí a Modello Q [Eco 1975], trae dalla produzione metaforica e dalla sua interpretazione occasione per ristrutturarsi in nuovi nodi di similarità e dissimilarità.

Ma questa situazione di semiosi illimitata non esclude che si possano dare dei *primi tropi* e cioè delle metafore «nuove», mai udite o vissute come se non fossero mai state udite. Le condizioni di insorgenza di questi momenti che potremmo chiamare metaforicamente «aurorali» (ma che in Eco 1975 sono definiti come casi di *invenzione*) sono molteplici:

*a*) Esiste sempre un contesto capace di riproporre come nuova una catacresi codificata o una metafora spenta. Si può immaginare un testo della *école du regard* in cui si riscopre, attraverso una lenta fenomenologia dei per-

cetti, la forza e la vivacità di una espressione come /Il collo della bottiglia/. E Mallarmé sapeva che esistono ancora molti modi di dire /un fiore.../

*b*) Esistono inopinati passaggi da sostanza semiotica a sostanza semiotica in cui quella che nella sostanza x era una metafora spenta, ridiventa metafora inventiva nella sostanza y. Si pensi ai ritratti muliebri di Modigliani, di cui si può dire che reinventano visivamente (ma obbligano a ripensare anche concettualmente e, per varie mediazioni, verbalmente) una espressione come /Collo di cigno/. Indagini sulla metafora visiva [cfr. Bonsiepe 1965] hanno mostrato come una espressione usurata quale /flessibile/ (per indicare apertura d'idee, spregiudicatezza decisionale, aderenza ai fatti) può ridiventare inedita quando, anziché nominarla verbalmente, la flessibilità venga mostrata rappresentando visivamente un oggetto flessibile.

*c*) Il contesto a funzione estetica pone sempre i propri tropi come «primi»: perché obbliga a vederli in modo nuovo e perché dispone una tale quantità di rimandi fra i vari livelli del testo da permettere una interpretazione sempre nuova della espressione in gioco (la quale non funziona mai da sola, ma interagisce sempre con qualche nuovo aspetto del testo; e si veda l'immagine dell'albero/pendolo in Benjamin). D'altra parte è tipico dei contesti a funzione estetica produrre dei *correlativi oggettivi* che hanno funzione metaforica 'apertissima' in quanto lasciano intendere che si pongano rapporti di similarità o di identità senza che questi rapporti possano essere messi in chiaro.

*d*) Il tropo piú 'spento' può funzionare come 'nuovo' per un soggetto che si avvicini in modo 'vergine' alla complessità della semiosi. Esistono codici ristretti e codici elaborati (cfr. l'articolo «Codice» in questa stessa *Enciclopedia*). È possibile immaginare un soggetto che non ha *mai* udito paragonare una fanciulla a una rosa, che ignora le istituzionalizzazioni intertestuali, e che reagisce alla piú spenta delle metafore scoprendo per la prima volta i rapporti tra un volto muliebre e un fiore. Su questa stessa base si pongono anche i crampi della comunicazione metaforica, i casi in cui il soggetto 'idiota' è incapace di comprendere il parlar figurato, o ne intravede faticosamente la funzione, vivendolo come una provocazione. Situazioni del genere si verificano anche nella traduzione di metafore da lingua a lingua: può nascerne oscurità o folgorazione.



*e*) Si dànno infine casi privilegiati in cui il soggetto 'vede' per la prima volta una rosa, ne nota la freschezza, i petali imperlati di rugiada – perché prima la rosa, per lui, era stata solo una parola, o un oggetto scorto nelle vetrine del fioraio. In questi casi il soggetto ricostruisce, per cosí dire, il proprio semema, arricchendolo di proprietà, non tutte verbalizzate e verbalizzabili, alcune interpretabili e interpretate da altre esperienze visive o tattili. In questo processo vari fenomeni sinestesici concorrono a costituire reti di rapporti semiosici. Chi, mangiando in una situazione privilegiata del miele, avverta un senso di deliquio, e lo decida simile, malgrado le differenze, al deliquio provato in una esperienza sessuale, inventerà per la prima volta una espressione altrimenti spenta quale /miele/ per appellare la persona amata; e si pensi quanto spenta sia la metafora nell'uso anglosassone di chiamare /*honey*/ la consorte che da noi, con espressione altrettanto spenta, si chiama /tesoro/. Queste metafore reinventate nascono per la stessa ragione per cui si rivelano i sintomi al medico in modo improprio (/Mi brucia il petto... Sento delle punture al braccio.../) Cosí la metafora si reinventa anche a causa dell'ignoranza del lessico.

Eppure anche questi primi tropi nascono sempre perché c'è tessuto semiotico soggiacente. Vico ricorderebbe che gli uomini sanno parlare come eroi perché sanno già parlare come uomini. Anche le metafore piú ingenue sono fatte con detriti di altre metafore, lingua che si parla da sé, e i confini tra primi e ultimi tropi sono esilissimi, non materia di semantica, ma di pragmatica dell'interpretazione. In ogni caso, per troppo tempo s'è pensato che per capire metafore occorresse conoscere il codice (o l'enciclopedia): la verità è che la metafora è lo strumento che permette di capire meglio il codice (o l'enciclopedia). Questo è il tipo di conoscenza che riserva.

Per arrivare a questa conclusione si è dovuto rinunziare a

trovare per la metafora una definizione sintetica, immediata, bruciante: sostituzione, salto, similitudine abbreviata, analogia... Ci si illude che la metafora sia definibile attraverso una categoria semplice perché è semplice il modo in cui pare di capirla. Ma questa semplicità, o felicità, nel compiere cortocircuiti all'interno della semiosi, è un fatto neurologico. Semioticamente parlando invece il processo di produzione e interpretazione metaforica è lungo e tortuoso. Non è detto che la spiegazione dei processi fisiologici o psichici immediati debba essere altrettanto immediata. Cita Freud nella sua raccolta di *Witze* classici, questo motto di Lichtenberg: «"Si stupiva che i gatti avessero due fessure nella pelle, proprio al posto degli occhi"». E commenta: «La stupidità che si esibisce qui è solo apparente; in realtà questa osservazione semplicistica nasconde il grande problema della teleologia nella struttura degli animali. Che la rima palpebrale si apra là dove la cornea è esposta non è affatto ovvio, almeno fin quando la storia dell'evoluzione ci abbia chiarito questa coincidenza» [1905, trad. it. pp. 83-84]. Dietro alla 'felicità' dei processi naturali (fisici e psichici) si annida un lungo *lavoro*. Di questo si è tentato di definire *alcune* fasi.

# 4. Il modo simbolico

## 1. *La foresta simbolica e la giungla lessicale.*

Σύμβολον da συμβάλλω 'gettare con', 'mettere insieme', 'far coincidere': simbolo è infatti originariamente il mezzo di riconoscimento consentito dalle due metà di una moneta o di una medaglia spezzata, e l'analogia dovrebbe mettere in guardia i compilatori di lessici filosofici. Si hanno le due metà di una cosa di cui l'una sta per l'altra (*aliquid stat pro aliquo*, come avviene in tutte le definizioni classiche del segno), e tuttavia le due metà della moneta realizzano la pienezza della loro funzione solo quando si ricongiungono a ricostituire un'unità. Nella dialettica di significante e significato che caratterizza il segno questa ricongiunzione appare sempre incompleta, differita; ogni volta che il significato viene *interpretato*, e cioè viene tradotto in un altro segno, si scopre qualcosa di piú e il rinvio anziché ricomporsi si divarica, si acuisce... Nel simbolo, al contrario, c'è l'idea di un rinvio che in qualche modo trova il proprio termine: una ricongiunzione con l'origine.

Ma questa sarebbe già una interpretazione 'simbolica' dell'etimologia di /simbolo/: procedimento pericoloso anche perché non si sa ancora cosa siano un simbolo e una interpretazione simbolica. Lo sanno i compilatori di lessici filosofici e i teorici del simbolico?

Uno dei momenti piú patetici nella storia della lessicografia filosofica è proprio quello in cui i redattori del dizionario filosofico di Lalande si riuniscono per discutere pubblicamente sulla definizione di /simbolo/.

La prima definizione parla di ciò che rappresenta un'altra cosa in virtú di una corrispondenza analogica. Quindi precisa: «Ogni segno concreto che evochi (in virtú di un rapporto naturale) qualcosa di assente o che non è possibile percepire:

"Lo scettro, simbolo della regalità"» [1926, trad. it. p. 813].

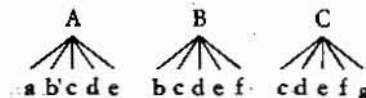
La seconda definizione suona: «Sistema continuato di termini ciascuno dei quali rappresenta un elemento di un altro sistema» [*ibid.*]. Definizione piú vasta, che vale anche a indicare codici convenzionali come il Morse. Ma subito dopo, quasi a mo' di commento, e citando Lemaitre: «Un sistema di metafore ininterrotte» [*ibid.*].

Ultima definizione, l'accezione «formulario di ortodossia», con riferimento al «Credo» come simbolo [*ibid.*].

Segue, come di costume per Lalande, la discussione degli esperti. Delacroix insiste sull'analogia, ma Lalande asserisce di aver ricevuto da Karmin la proposta di definire come simbolo ogni rappresentazione convenzionale. Brunschvicg parla di un potere 'interno' di rappresentazione e cita il serpente che si morde la coda, ma Van Biéma ricorda che il pesce era simbolo di Cristo solo a causa di un gioco fonetico o alfabetico. Lalande rinnova le sue perplessità: come far coincidere il fatto che un foglio di carta può diventare simbolo di milioni (ed è evidentemente il caso di un rapporto convenzionale) mentre i matematici parlano dei simboli di addizione, sottrazione e radice quadrata (dove non si vede il rapporto analogico fra segno grafico e operazione o entità matematica corrispondente)? Delacroix osserva che in tal caso non si parla piú di simbolo nello stesso senso in cui si dice che la volpe è simbolo dell'astuzia (e infatti in questo caso la volpe è simbolo per antonomasia, un essere astuto rappresenta tutti i membri della propria classe). Qualcuno distingue ancora tra simboli intellettuali e simboli emotivi, e su questa complicazione la voce si conclude. Ma *non conclude*: la conclusione indiretta a cui Lalande invita è che il simbolo è troppe cose, e nessuna. Insomma, non si sa cosa sia.

Sembra che ci si trovi qui di fronte allo stesso fenomeno che si sperimenta quando si tenti di dare una definizione del segno. Il linguaggio comune, intessendo un nodo apparentemente inestricabile di omonimie esibisce una rete di *somiglianze di famiglia*. Ora le somiglianze di famiglia possono essere di tipo ristretto o di tipo vasto. Un esempio di tipo ristretto è quello che propone Wittgenstein analizzando la nazione di gioco. Posto che A, B e C siano tre tipi di giochi diversi e che ciascuno presenti delle proprietà a, ..., *n* (come l'essere competitivo, il comportare sforzo fisico, l'essere di-



sinteressato o meno) si verrebbe a creare una rete di somiglianze di questo tipo:

dove si vede che ciascun gioco ha alcune delle proprietà degli altri, ma non tutte. Quando però la rete si amplifichi, si ha una conseguenza formale di questo tipo:

dove si vede che, alla fine, A e F non hanno piú nulla in comune, se non il fatto assai curioso di appartenere alla stessa serie di cose 'simili' immediatamente fra loro. In certe strutture parentali l'essere cognato del cognato del cognato di una quarta persona implica rapporto parentale. Lessicograficamente parlando, un legame di questo tipo si presenta invece, al massimo, come strumento di comprensione di un processo in termini di semantica storica. È naturale che in un universo di interpretanza continua e di semiosi illimitata, per interpretazioni selettive si può passare da *cosacco* ad *armato a cavallo*, da questo a *ussaro*, da *ussaro* a *personaggio di operetta* e da questo infine alla *vedova allegra*. Ma questo non consente di dire che vi siano parentele semantiche fra un cosacco e la vedova allegra.

Ora il tentativo che il concetto di segno permette è di vedere se al di sotto delle somiglianze di famiglia esista una proprietà, molto generale, che sopravvive in ciascun termine della catena, e di costruire sulla base di questa proprietà un *oggetto teorico* che non si identifica con nessuno dei fenomeni presi in esame ma che di ciascuno dà ragione, almeno dal punto di vista di una semiotica generale. Si è mostrato che si ha un segno quando qualcosa sta per qualcosa d'altro secondo i modi di una inferenza ($p \supset q$), dove p è una classe di eventi percepibili (*espressioni*) e q una classe di *contenuti*, ovvero di pertinentizzazioni del continuum dell'esperienza, tale che ciascun membro della classe dei contenuti possa essere 'interpretato', e cioè tradotto in un'altra espressione, cosí che la se-

conda espressione veicoli alcune proprietà della prima (rilevanti in un contesto dato) e ne esibisca altre che la prima espressione non sembrava includere.

Compito di una semiotica generale è costruire questo oggetto teorico, compito delle semiotiche specifiche è studiare i modi diversi in cui la classe delle espressioni si collega alla classe dei contenuti, e cioè la forza epistemologica di quel segno di inferenza che il modello generale poneva in modo puramente formale.

Una impressione che si prova di fronte ai vari impieghi di /simbolo/ nei loro diversi contesti, è che questo termine non consenta l'identificazione di un nucleo costante seppur generalissimo di proprietà. Anche perché /simbolo/ non è, come invece /segno/, un termine del linguaggio comune. Il linguaggio comune usa espressioni come /Far segno di avvicinarsi/ oppure /Questo è un brutto segno/ e anche un parlante incolto è in grado di spiegare (o interpretare) se non il significato di /segno/ almeno il significato globale di questi sintagmi. Quando invece non il linguaggio di tutti i giorni, ma lo pseudolinguaggio quotidiano della stampa o dell'oratoria pubblica dice che un paese è simboleggiato dai suoi prodotti, che il viaggio di Nixon in Cina aveva un valore simbolico, che Marilyn Monroe era un simbolo del sesso o della bellezza, che l'istituzione del Mercato Comune ha costituito una svolta simbolica o che il ministro ha posto simbolicamente la prima pietra, il parlante comune non solo avrebbe difficoltà a chiarire il senso della parola /simbolo/ ma fornirebbe anche interpretazioni vaghe o alternative dei sintagmi in cui il termine appare.

Basterebbe dire che /simbolo/ è termine del linguaggio colto che il linguaggio pseudoquotidiano prende a prestito considerandolo come meglio definito nei contesti teorici appropriati. Ma, mentre un libro di semiotica che si occupi del segno si affretta a esordire chiarendo le condizioni d'uso di questo termine, una delle sensazioni piú disturbanti che si avvertono di fronte a contesti teorici in cui si parla di /simbolo/ è proprio il fatto che raramente questo termine viene definito, come se si rinviasse a una nozione intuitivamente evidente.

Si citeranno pochi esempi, presi quasi a caso. Una teoria dell'arte come forma simbolica quale *Feeling and Form* di



Suzanne Langer [1953] inizia criticando vari usi confusi del termine /simbolo/ e si richiama alla necessità filosofica di definirlo meglio. Ma subito dopo l'autrice ricorda che in casi come il suo la definizione potrà venir fornita solo nel corso del libro e rimanda al capitolo XX. Quivi si legge che l'opera d'arte è un simbolo indivisibile a differenza dei simboli del linguaggio comune, ma risulta difficile capire cosa sia quell'entità che nell'arte è indivisibile e altrove non lo è. Per fortuna nell'introduzione si era anticipata una definizione: è simbolo «ogni artificio che ci consenta di adoperare un'astrazione» (trad. it. p. 13). Non è certo molto, ma comunque l'autrice ci ha provato.

Lo stesso interdetto definizionale si ritrova in un'opera per tanti altri versi ricca di finissime analisi poetiche, come l'*Anatomy of Criticism* di Northrop Frye [1957]. Il capitolo intitolato alla teoria dei simboli afferma che il termine /simbolo/ «in questo saggio indica qualsiasi unità di qualsiasi struttura letteraria suscettibile di analisi critica» (trad. it. p. 94) e piú avanti si dirà che questi simboli possono essere chiamati anche «motivi». Si distingue il simbolo dal segno, che sembra essere il termine linguistico fuori contesto, e si afferma che la critica è invece interessata ai «simboli rilevanti e notevoli», definiti come «nomi, verbi e frasi costituiti da termini rilevanti» [*ibid.*, p. 104]. In una prospettiva di estetica organica di derivazione romantica si privilegiano, sopra i significati «letterali» e «descrittivi», quelle unità che «mostrano analogia di proporzioni tra la poesia e la natura che è imitata» [*ibid.*, p. 112] per cui «il simbolo sotto questo aspetto potrebbe meglio essere definito l'immagine» [*ibid.*]; ma all'interno della categoria delle immagini Frye distinguerà poi simbolo da allegoria, emblema e correlativo oggettivo e parlerà piú propriamente di simbolismo in riferimento all'uso di archetipi [*ibid.*, p. 135], rispetto ai quali si prospetta la possibilità di una interpretazione 'anagogica' dell'opera poetica. L'unica definizione chiara sembra essere quella degli archetipi, ma è derivata da quella jungiana.

Una studiosa a cui l'antropologia simbolica deve molto, Mary Douglas, dedica un intero volume ai *Natural Symbols* [1973] ed esordisce affermando che «la natura deve essere espressa in simboli» e che «la conosciamo attraverso simboli» (trad. it. p. 3); distingue simboli artificiali e convenzionali

da simboli naturali, sostiene una sistematica dei simboli, ma non definisce mai il simbolo in termini teorici. È certamente chiaro cosa sono in questo contesto i simboli naturali, e cioè immagini del corpo usate per riflettere l'esperienza che un singolo ha della società. Mary Douglas elabora di fatto una semiotica dei fenomeni corporali come sistema di espressioni che si riferiscono a elementi di un sistema sociale, ma non si vede alcuna ragione perché questi sistemi di simboli non debbano essere chiamati sistemi di segni. Cosa che l'autrice per altro fa [*ibid.*, p. 25] lasciando intendere che per lei simbolo e segno siano sinonimi.

Un altro classico dell'antropologia simbolica, *From Ritual to Romance* di Jessie L. Weston [1920], che pure ha fornito riserve di 'simboli' a un poeta come Eliot, dedica un capitolo ai *Symbols* e cioè ai Talismani del culto del Graal; sostiene che questi simboli funzionano solo in un sistema di relazioni reciproche, sa che Coppa, Lancia o Spada hanno significazione mistica, ma cosa siano un simbolo o una significazione mistica viene lasciato alla buona volontà del lettore.

Uno dei tentativi piú generosi di penetrare la foresta dei simboli è *Symbols Public and Private* di Raymond Firth [1973]. Firth denunzia la equivocità del termine e ne segue gli usi dalla stampa quotidiana alla letteratura, dalle teorie romantiche del mito alla moderna antropologia simbolica. Si rende conto che ci si trova di fronte a un meccanismo di rinvio, tipico della segnità, ma ne vede connotazioni particolari, come l'ineffettualità (il gesto puramente simbolico), la contraddittorietà rispetto allo stato dei fatti, il gioco di rimando fra concreto e astratto (volpe per astuzia) o fra astratto e concreto (il simbolo logico), il rapporto metonimico o sineddochico (sassi e fiumi per dèi o forze naturali), la vaghezza (il buio simbolo del mistero)... Avverte che a un primo livello il simbolo può essere assai convenzionalizzato (le chiavi di Pietro per il potere della Chiesa) ma che basta guardarlo in trasparenza (di cosa è simbolo il gesto di Gesú che consegna le chiavi a Pietro – e tra l'altro le consegna 'simbolicamente' perché di fatto non dà un paio di chiavi?) per farne il punto di riferimento di interpretazioni contrastanti e assai meno convenzionate. Alla fine di questa rassegna Firth pare approdare (e sempre provvisoriamente) a una sorta di definizione terra terra, ovvero una definizione *pragmatica*: «Nell'interpretazione di un simbolo, le condizioni della sua presentazione sono tali che l'interprete solitamente ha molto maggior spazio per esercitare il proprio giudizio» di quanto non avvenga coi *segnali* regolati da un codice comune a emittente e destinatario; «perciò un modo di distinguere all'ingresso tra segnale e simbolo può consistere nel classificare come simboli tutte le presentazioni in cui si riscontri una piú accentuata mancanza di aderenza – anche forse intenzionalmente – nelle attribuzioni di produttore e interprete» (trad. it. p. 55).



La conclusione 'pragmatica' di Firth pare ancora la piú ragionevole. Infatti, se pure si riuscisse a trovare al di sotto della rete di somiglianze di famiglia una caratteristica comune a tutti i 'simboli' che egli esamina, si dovrebbe dire che questa caratteristica è quella stessa del segno: e cioè il fatto che *aliquid stat pro aliquo*. Basterebbe allora dire che /simbolo/ viene usato sempre come sinonimo di /segno/ e forse viene preferito perché ha un'apparenza piú 'colta'.

Nelle pagine che seguono si esamineranno, per approssimazioni ed esclusioni, vari contesti in cui /simbolo/ di fatto sta per /segno/ oppure per specie di funzione segnica che già si sono studiate. In tal caso non ci sarebbero ragioni per occuparsi piú a lungo del simbolo, perché uno dei compiti della lessicografia filosofica è quello di chiarire e ridurre le sinonimie.

Tuttavia, proprio guidati dal sospetto pragmatico di Firth, si individuerà, per una serie di approssimazioni successive, un nucleo 'duro' del termine /simbolo/. L'ipotesi che si cercherà di elaborare è che questo nucleo duro si riferisca a un atteggiamento semantico-pragmatico che si decide di denominare *modo simbolico*. Verrà identificata pertanto una serie di contesti in cui il termine /simbolo/ va assunto in senso stretto quale allusione piú o meno precisa a un uso dei segni secondo il modo simbolico. Sia nell'escludere le accezioni sinonimiche sia nel definire il modo simbolico si sarà costretti a procedere elaborando una tipologia generale, che non può nutrirsi di tutti gli esempi a disposizione, dato che il termine 'simbolo' viene usato da quasi tutti i pensatori negli ultimi duemila anni. Gli esempi saranno pertanto scelti per la loro capacità di rappresentare infiniti altri contesti piú o meno simili, e sarà per ragioni variamente 'economiche' che si po-

tranno trovare riferimenti a Creuzer e non, per esempio, a Eliade, a Ricœur e non a Bachelard, e cosí via.

## 2. *Approssimazioni ed esclusioni.*

### 2.1. Il simbolico come semiotico.

Ci sono anzitutto teorie che identificano l'area del simbolico con l'area di ciò che oggi si tende a definire come semiotico. In tale prospettiva, simbolica è l'attività per cui l'uomo rende ragione della complessità dell'esperienza organizzandola in strutture di contenuto a cui corrispondono sistemi di espressione. Il simbolico non solo permette di 'nominare' l'esperienza ma altresí di organizzarla e quindi di costituirla come tale, rendendola pensabile e comunicabile.

È stato mostrato [Goux 1973; Rossi-Landi 1968] che una generale struttura simbolica regge la teoria marxiana e permette lo stesso articolarsi di una dialettica fra base e sovrastrutture. Rapporti di proprietà, sistemi di equivalenza fra merce e merce e merce e denaro sono già il risultato di una messa in forma simbolica.

Parimenti, semiotico e simbolico si identificano nello strutturalismo di Lévi-Strauss: «Ogni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione» [1950, trad. it. p. XXIV]. Oggetto dell'antropologia sono dei modelli, ovvero «dei sistemi di simboli che tutelano le proprietà caratteristiche dell'esperienza, ma che, a differenza dell'esperienza, abbiamo il potere di manipolare» [1960, trad. it. p. 63]. Omologie, possibilità di trasformazione delle strutture (siano esse parentali, urbanistiche, culinarie, mitologiche o linguistiche) sono dovute al fatto che ogni struttura dipende da una piú generale capacità simbolica dello spirito umano che organizza secondo modalità comuni la globalità della propria esperienza.

Non diversamente semiotico e simbolico vengono a coincidere in Lacan. Dei tre registri del campo psicanalitico (immaginario, reale e simbolico) l'immaginario è marcato dalla relazione all'immagine del 'simile'. Ma la similarità di Lacan



non è quella di una semiotica dell'iconismo, bensí quella che si realizza nello stesso meccanismo percettivo. È rapporto di similarità (e quindi immaginario) quello del soggetto con la propria immagine nello stadio dello specchio, è immaginario il rapporto erotico o aggressivo che si manifesta nella reazione duale, appartengono all'immaginario i casi di isomorfismo. Nel *Séminaire* sugli scritti tecnici di Freud, Lacan esamina immagini virtuali dovute a proiezioni che appaiono o scompaiono a seconda della posizione del soggetto e ne conclude che «nel rapporto dell'immaginario e del reale e nella costituzione del mondo cosí come ne risulta, tutto dipende dalla posizione del soggetto. E la posizione del soggetto... è caratterizzata essenzialmente dal suo posto nel mondo simbolico, altrimenti detto, nel mondo della parola» [1975, trad. it. p. 100]. Il registro del simbolico si realizza come legge e l'ordine del simbolico è fondato sulla Legge (*le Nom-du-Père*).

Mentre per Freud, come si vedrà, la simbolica è l'insieme dei simboli onirici a significazione costante (c'è in Freud il tentativo di costituire un codice dei simboli), Lacan è scarsamente interessato a una tipologia di differenze tra i diversi tipi di segni, tanto da appiattire il rapporto espressione-contenuto e le sue modalità di correlazione sulla logica interna dei significanti. Come d'altra parte a Lévi-Strauss, non gli interessa tanto il fatto che nell'ordine simbolico si costituiscano funzioni segniche, quanto il fatto che i livelli o piani che le funzioni correlano posseggano una sistematicità ovvero una struttura: «Pensare è sostituire agli elefanti la parola *elefante* e al sole un tondo». Ma «il sole in quanto è designato da un tondo non vale niente. Non vale se non in quanto questo tondo è messo in relazione con altre formalizzazioni, che insieme a quella costituiscono la totalità simbolica... Il simbolo vale solo se lo si organizza in un mondo di simboli» [*ibid.*, p. 278]. In questo esempio Lacan chiaramente parla sia di un 'simbolo' verbale come la parola /elefante/ sia di un simbolo visivo come il tondo per il sole. La diversa struttura segnica dei due tipi di 'simboli' non pare interessarlo. A leggere tutta la sua opera sorge tuttavia l'impressione che il modello del simbolico a cui egli si rifà di preferenza sia quello del verbale. E tuttavia, se pure a livello teorico nel lacanismo il simbolico si identifica col semiotico, e questo col linguisti-

co, pare che la pratica del lacanismo (quella di Lacan e dei suoi seguaci) reintroduca delle modalità interpretative che si sarebbe piú propensi a definire in termini di modo simbolico. Sospetto (o certezza) che tuttavia dovrà essere controllato quando si sia definito meglio ciò che si intende per 'modo simbolico'.

Anche l'ordine del simbolico che costituisce l'oggetto della *Filosofia delle forme simboliche* [1923] di Ernst Cassirer è l'ordine del semiotico, ed egli lo dice espressamente. La scienza non rispecchia la struttura dell'essere (kantianamente rimosso in una zona di inaccessibilità propria della Cosa-in-sé) ma pone i propri oggetti di conoscenza, e in definitiva il tessuto del mondo conosciuto, «come simboli intellettuali liberamente creati». Cassirer si rifà alla concezione di Hertz (e di Helmholtz) degli oggetti scientifici come simboli o *simulacri* «tali che le conseguenze idealmente necessarie delle immagini siano sempre a loro volta le immagini delle conseguenze naturalmente necessarie degli oggetti rappresentati» (trad. it. p. 6). Potrebbe sembrare che qui si assimili il simbolo al modello o al diagramma – segni retti da *ratio difficilis* e comunemente detti 'analogici' – ma in realtà la mira di Cassirer è piú vasta. Egli assimila la stessa teoria kantiana della conoscenza (reinterpretata in senso non astrattamente trascendentale ma storicamente culturologico) a una teoria semiotica: l'attività simbolizzatrice (che si esercita anzitutto nel linguaggio verbale, ma allo stesso titolo nell'arte, nella scienza e nel mito) non serve a nominare un mondo già conosciuto bensí a *produrre le stesse condizioni di conoscibilità* di ciò che viene nominato. «Il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale... Cosí ogni pensiero veramente rigoroso ed esatto trova il suo punto fermo solo nella *simbolica*, nella *semiotica*, sulla quale esso poggia» [*ibid.*, p. 20].

Accanto al mondo dei simboli linguistici e concettuali sta «non paragonabile a esso e purtuttavia ad esso affine per origine spirituale, quel mondo di forme che è creato dal mito o dall'arte» [*ibid.*, p. 23]. Cassirer dunque riconosce differenze di articolazione fra diverse forme simboliche («in parte di natura concettuale, in parte di natura puramente intuitiva» [*ibid.*, p. 25]), ma sussume tutte queste differenze, appunto, sotto la categoria del simbolico-semiotico.



La stessa unificazione di semiotico e simbolico si trova, malgrado le differenze terminologiche che si vedranno, in Julia Kristeva. Essa [cfr. in particolare Kristeva 1974] contrappone il semiotico al simbolico. Ma il *semiotico*, in tale prospettiva, è un insieme di processi primari, scariche energetiche, pulsioni che articolano una *chôra* e cioè «una totalità non espressiva costituita dalle pulsioni e dalle loro *stasi* in una motilità movimentata quanto regolamentata» (trad. it. p. 28). Il semiotico non appartiene all'ordine del significante anche se si genera in vista della posizione significante. La *chôra* «tollera analogie soltanto con il ritmo vocale o cinesico» [*ibid.*, p. 29]; sottoposta a regolazione, esibisce discontinuità organizzabili, voci, gesti, colori già coordinati secondo spostamento e condensazione. Su questa base si instaura il *simbolico*, in senso affine alla nozione lacaniana: esso risulta dal rapporto sociale con l'altro. Di fronte alla *imago* dello stadio dello specchio, la voce «portata dal corpo agitato (dalla *chôra* semiotica) all'*imago* lí di fronte» [*ibid.*, p. 49], o la posizione del fallo come rappresentante simbolico della mancanza esperita con la scoperta della castrazione, tutte queste posizioni, che sono al tempo stesso proposizione e giudizio, segnano la soglia tra semiotico e simbolico [*ibid.*, pp. 46-49]. «Ci sembra che il termine *simbolico* designi in modo adeguato questa unificazione sempre scissa, prodotta da una rottura e impossibile senza di essa» [*ibid.*, p. 51]. Il simbolico è il momento del linguaggio «con tutta la sua stratificazione verticale (referente, significato, significante) e tutte le conseguenti modalità dell'articolazione logicosemantica» [*ibid.*, p. 65].

Dove si vede che il semiotico kristeviano è una sorta di soglia inferiore della semiotica (luogo di una semiotica cellulare, di una semiotica animale) mentre il simbolico è ciò che si potrebbe chiamare semiotico, in tutta la varietà delle sue manifestazioni. Ci sarebbe al massimo da domandarsi se per la Kristeva, come per Lacan, molte modalità di produzione segnica (riconoscimento di tracce, di indizi, di vettori [cfr. Eco 1975]) non si realizzino in una zona compromessa fra immaginario (e semiotico) e simbolico. Quello che è certo è che il simbolico della Kristeva non è quello di molti che assegnano la simbolicità all'arte: il momento artistico è per la Kristeva semmai quello in cui il simbolo, coscientemente,

lascia riaffiorare il semiotico; il momento in cui il semiotico lacera il simbolico e ne stimola le pratiche di autoeversione. Momenti per altro decisi a livello simbolico perché il semiotico senza simbolico produce la pura e semplice deriva nevrotica. Il semiotico controllato dal simbolico rimodella attraverso la pratica artistica l'ordine del simbolico, rinnovandolo [Kristeva 1974, trad. it. pp. 65-66]. È quindi chiaro che ciò che in poesia si chiama simbolo e in altre teorie è l'affiorare delle potenze simboliche del linguaggio (di cui si dirà) è per la Kristeva il momento artistico (trasgressivo) e non quello socializzato del suo 'simbolico'.

### 2.2. Il simbolo come convenzionale-arbitrario.

Abbiamo visto nel primo capitolo (§ 6) come già Aristotele riservasse il termine /simbolo/ per i segni linguistici in quanto convenzionali e arbitrari. Quest'uso non si è mai perso del tutto e nella tradizione matematica e logica (nonché in altre scienze esatte) si è usato /simbolo/ per espressioni convenzionalizzate come i simboli chimici o algebrici.

Peirce definisce come simbolo ogni segno legato al proprio oggetto in virtú di una convenzione. Mentre l'*indice* si riferisce al proprio oggetto in virtú di una causalità fisica e l'*icona* si riferisce al proprio oggetto in virtú di caratteri propri (similarità), il *simbolo* «è un segno che si riferisce all'oggetto che esso denota in virtú di una legge, di solito una associazione di idee generali» [1903b, *C.P.* 2.249, trad. it. p. 140]. La scelta terminologica peirciana è probabilmente dovuta al fatto che egli aveva già deciso di usare /segno/ come riferito al *genus generalissimum* e quindi doveva trovare una denominazione diversa per questo tipo specifico, a cui appartengono anche i segni linguistici.

È pur vero che nei simboli algebrici o logici o chimici ci sono, per Peirce, anche aspetti iconici, dato che la loro forma rappresenta delle relazioni logiche (e quindi si potrebbe parlare, in termini di Eco 1975 di rapporto di *ratio difficilis*); ma è anche vero che in effetti per Peirce nessun segno è in se stesso soltanto un simbolo, una icona o un indice ma contiene, in proporzioni diverse, elementi di tutte e tre le modalità. In ogni caso è certo che in Peirce il termine /simbolo/



non suggerisce mai la presenza di un significato vago o impreciso. Il suo uso, dunque, per quanto legittimo e legittimato da una certa tradizione, si discosta radicalmente da quello che approfondiremo in questo capitolo.

È curioso che proprio l'uso peirciano inviti a respingere dal novero dei simboli molte configurazioni (emblemi, bandiere, simboli astrologici) che altri chiamano appunto simboli. Ed è curioso perché, anche se queste configurazioni avevano originalmente qualche motivazione 'iconica', in seguito esse hanno funzionato come simboli nel senso peirciano del termine, e cioè come artifici del tutto convenzionali [cfr. il concetto di *stilizzazione* in Eco 1975].

È probabile che alle origini il segno alchemico per il *Balneum Mariae* o il segno astrologico per il Leone manifestassero qualche relazione piú o meno 'analogica' con il loro contenuto, ma è altrettanto indubbio che oggi valgono come segni convenzionali (simboli nel senso peirciano) e prova ne sia che sono completamente incomprensibili a chi non ne possegga il codice. Naturalmente, come si vedrà quando si parlerà di *senso indiretto*, chiunque può reagire di fronte a un segno convenzionale come di fronte a un reattivo mentale, riempiendolo di significati idiosincratici. Ma questa capacità di trasformare ogni segno in simbolo assai vago è decisione pragmatica che può essere descritta nelle sue possibilità teoriche ma non *normalizzata*. Il fatto che qualcuno possa reagire di fronte al segno della radice quadrata (che per Peirce era un simbolo) vedendovi 'dentro' indicibili significati mistici, è un fatto eminentemente privato, spesso di competenza del neurologo.

### 2.3. Il simbolico come segno retto da *ratio difficilis*.

Del tutto alternative a quella peirciana sono le definizioni di Saussure e Hjelmslev. Saussure [1906-11] chiama /simbolo/ ciò che Peirce chiamerebbe /icona/; Hjelmslev dal canto proprio chiama simbolici i sistemi come i diagrammi e i giochi e pone tra i sistemi simbolici tutte le strutture interpretabili ma non biplanari, tra cui anche «le entità che siano isomorfe alla loro interpretazione, che siano raffigurazioni o emblemi, quali il Cristo di Thorvaldsen come simbolo della compassione, la falce e il martello come simbolo del comunismo,

la bilancia come simbolo della giustizia, o l'onomatopea nella sfera linguistica» [1943, trad. it. p. 121].

I segni di cui qui si parla sono quelli in cui l'espressione riproduce, in base ad alcune regole di proiezione, alcune delle proprietà che vengono riconosciute al contenuto, ed è questo il procedimento di *ratio difficilis* [Eco 1975]. Questa accezione è affine a quella prevalente in logica formale, in algebra e in varie altre scienze, e si spiega perché in tutti questi casi si sia parlato di /simboli/. Si aveva presente infatti una relazione di *ratio difficilis* in virtú della quale ogni manipolazione operata sull'espressione implica delle trasformazioni a livello del contenuto. Cosí se su una carta geografica altero la linea di confine tra Francia e Germania posso prevedere, per semplice manipolazione dell'espressione, cosa accadrebbe se in un mondo possibile (contenuto) la definizione geopolitica dei due paesi fosse diversamente formulata.

Si capisce allora perché si parli di 'metodo simbolico' in elettrotecnica riferendosi alle correnti alternate sinusoidali. Proposto da Seinmetz e Kennelly (e non a caso introdotto da Helmholtz, citato da Cassirer) il metodo si fonda sulla possibilità di introdurre una corrispondenza biunivoca tra l'insieme delle funzioni sinusoidali della stessa frequenza (esprimibili attraverso 'simboli' assai convenzionati e per nulla 'analogici') e l'insieme dei punti del piano di Arnaud e Gauss, dove è questione di vettori rotanti. Una rotazione di vettore implica una diversa funzione sinusoidale. Ma proprio esempi del genere suggeriscono che non tutti questi rapporti fondati su *ratio difficilis* possono essere chiamati simboli nel senso stretto che si sta cercando di definire: qui il rapporto è comunque codificato in base a regole proiettive, strettamente codificato, e il contenuto a cui l'espressione rinvia non è mai vago e nebuloso, né esiste la possibilità di interpretazioni conflittuali e alternative. La linea melodica rappresentata sul pentagramma riproduce alcune proprietà del suono a cui rinvia: infatti piú la nota scritta è in alto sul pentagramma piú si rinvia a un suono di maggiore altezza. Ma non c'è libertà interpretativa. Esiste una regola proporzionale che fa corrispondere ai punti di una scala ascendente sul pentagramma (altezza dimensionale) incrementi di frequenza (altezza fonica).

Ecco perché ciò che Saussure e Hjelmslev chiamano /simboli/ costituisce ancora un genere assai vasto le cui specie sottostanti possono differire per molte caratteristiche contrastanti.



### 2.4. Il simbolico come senso indiretto e 'figurato'.

Una chiave semantica per identificare il simbolico potrebbe essere: si ha simbolo ogni volta che una data sequenza di segni suggerisce, al di là del significato immediatamente assegnabile ad essi sulla base di un sistema di funzioni segniche, un significato *indiretto*. 'Intendo fare un viaggio in Polonia': pronunziata da Giovanni Paolo II, questa frase avrebbe indubbiamente un significato *denotativo* interpretabile (o parafrasabile) come 'Mi propongo di partire dal Vaticano e di recarmi per un certo periodo di tempo nella Repubblica popolare polacca'; ma chiunque ammetterebbe che questa frase ha un senso secondo o indiretto, variamente interpretabile. In altre parole un pontefice non si sposta a caso. Il viaggio che il papa si propone durerà pochi giorni ma i suoi effetti andranno al di là delle modificazioni fisiche rese possibili da quella traslazione. È ciò che si intende quando si suggerisce che il viaggio pontificio abbia un valore 'simbolico'.

Si noti che senso indiretto e relazione di *ratio difficilis* non coincidono. Nell'esempio del viaggio pontificio, o dell'asserzione che lo annunzia, si ha senso indiretto provocato da una formulazione verbale retta da rapporto di *ratio difficilis*. D'altro canto la mappa della metropolitana di Parigi è costituita secondo *ratio difficilis*, ma di per sé può funzionare senza che le vengano attribuiti sensi indiretti: essa rappresenta lo stato (o il progetto di uno stato possibile) delle linee sotterranee in una data metropoli. Come ogni segno può produrre *interpretazioni* successive secondo inferenze: se modificassi la mappa in tal modo, potrei prevedere cosa avverrebbe nei sotterranei di Parigi e come si modificherebbero i flussi di spostamento delle masse parigine nelle ore di maggior traffico... Diverso è invece il caso dell'immagine del serpente che si morde la coda: qualsiasi destinatario dovrebbe essere in grado di riconoscere che l'immagine rappresenta un serpente in una posizione inconsueta e, a causa di questa stranezza della posizione, dovrebbe inferirne che *forse* l'immagine vuole dire qualcosa d'altro. Quindi nel senso indiretto si

dovrebbe distinguere la possibilità normale di interpretazione ulteriore dal *sentimento della sovrasignificazione* che coglie un destinatario di fronte a un segno la cui emissione appare bizzarra o scarsamente giustificabile in certe circostanze.

Todorov [1978] coglie molto bene questa distinzione ma decide di riunire tutti i casi di senso indiretto sotto la rubrica del simbolico. C'è per Todorov, in ogni discorso, una produzione indiretta di senso. Essa si manifesta nella natura dell'asserzione, in atti linguistici in cui apparentemente si suggerisce ma si vuole fare intendere che si ordina; in elementi paralinguistici che aggiungono una connotazione ulteriore a quanto linguisticamente è detto; in frasi rivolte con un senso a X perché Y intenda un'altra cosa... La tipologia può essere molto ampia, salvo che sorge il sospetto che questa produzione di sensi secondi sia fondativa per *ogni* sistema semiotico. In ogni caso lo è per il linguaggio verbale, a cui Todorov riserva la sua analisi. Il segno fa sempre conoscere qualcosa di piú attraverso l'attività dell'*interpretazione* che è consustanziale all'attuazione del contenuto di ogni espressione. Ogni parola si apre sempre a un senso secondo perché comporta numerose *connotazioni*, sovente contraddittorie. Ogni espressione linguistica veicola descrizioni di fatti e questi fatti possono diventare segno di qualcosa d'altro attraverso complessi meccanismi di inferenza. Ogni termine e ogni enunciato introducono nel circolo co-testuale nodi di *presupposizioni*. Esiste una attività di attualizzazione della manifestazione lineare di un testo che è sempre *cooperazione* per far dire al testo ciò che in superficie non dice, ma in qualche modo vuole far sapere al proprio destinatario [cfr. Eco 1979]. Basta che io dica 'Fa freddo in questa stanza' perché il mio asserto possa venire inteso come l'ordine o la preghiera di chiudere la finestra. Il linguaggio è per natura produttore di sensi secondi o indiretti. Perché chiamare 'simbolica' questa sua proprietà? Todorov è il primo a riconoscere [1978, p. 16] che segno e simbolo non si distinguono perché l'uno sia arbitrario e il secondo motivato. Egli non può neppure opporre l'inesauribilità del simbolo all'univocità del segno perché «si fa di una delle conseguenze del processo, la descrizione del processo stesso».

Ma allora perché chiamare simbolico ciò che è semiotico? Non si tratta di pura questione terminologica. Di fatto nella



sua tipologia Todorov è costretto a porre sotto la stessa egida del simbolico fenomeni difformi come *a*) fenomeni di semplice *implicatura*, per cui una frase detta fuori luogo, o con una insistenza esagerata nel fornire informazioni, lascia pensare che il parlante intenda suggerire qualcosa d'altro; e, d'altro canto, *b*) tipici fenomeni di 'simbolismo' poetico in cui una immagine emerge nel contesto e si carica di infiniti significati possibili, producendo interpretazioni infinite. Certo, Todorov sussume sotto il simbolico tutto ciò che stimola (o che è prodotto da) interpretazione. Ma questo è un tratto caratteristico del semiotico in generale.

Todorov è cosciente di avere a che fare con somiglianze di famiglia (anche se non usa questo termine): «Io non ho una nuova "teoria del simbolo" o una nuova "teoria dell'interpretazione" da proporre... Cerco di stabilire un quadro che permetta di comprendere come tante teorie diverse, tante suddivisioni irreconciliabili, tante definizioni contraddittorie hanno potuto esistere... Non cerco di decidere cosa sia un simbolo, cosa sia una allegoria, né come trovare l'interpretazione buona: ma di capire, e se possibile di mantenere, ciò che è complesso e plurale» [*ibid.*, p. 21]. Fra tutti i progetti buoni per giustificare delle somiglianze di famiglia, è ancora uno dei piú ecumenici: è simbolico tutto ciò che permette l'interpretazione e l'attuazione di un senso indiretto. Ma, come si è detto, la categorizzazione è ancora troppo generica. Questa teoria del simbolo che si nega nel suo stesso porsi, dice solo che, una volta chiuso il dizionario e iniziato a parlare, tutto nel linguaggio (e certamente anche nei linguaggi non verbali) è simbolico. È allora simbolica la pratica testuale, ovvero è simbolica la comunicazione nel suo complesso.

Se è 'simbolica' ogni pratica testuale in genere, a maggior ragione lo sarà la pratica testuale retorica, con la quale espressione si intendono quelle strategie testuali rette da regole in base alle quali si significa indirettamente attraverso *sostituzioni* di termini o di piú ampie porzioni testuali: con la metafora, sostituendo un termine con un altro col quale ha uno o piú semi in comune, con la metonimia, sostituendo un lessema con uno dei propri semi o viceversa, con l'ironia, affermando *x* attraverso l'affermazione (di cui viene in qualche modo segnalata l'artificiosità) di *non-x*, e cosí via.

Le sostituzioni retoriche sono indubbiamente un caso ti-

pico di senso indiretto. Apparentemente il linguaggio dice una cosa: ma ciò che il linguaggio dice a un livello denotativo sembra contraddire o le regole lessicali o la nostra esperienza del mondo (e quindi, in generale, una qualche regola enciclopedica: cfr. l'articolo «Significato»). /L'automobile divorava la strada/ è una espressione che contrasta con le regole, dette di sottocategorizzazione stretta, che assegnano a /divorare/ un oggetto organico e un soggetto altrettanto organico, mentre assegnano ad /automobile/ un sema o proprietà di non-organicità. Siccome la frase dovrebbe essere 'grammaticalmente' asteriscabile, si suppone che essa veicoli un *altro* senso. Di qui il processo di interpretazione sulla base di regole retoriche. /Giovanni entrò nella stanza: un bosco fiammeggiava in un angolo/: l'espressione contrasta con la nostra esperienza del mondo quale è stata registrata dall'enciclopedia vigente. Nelle stanze non ci sono boschi. Quindi, se la frase non è menzognera, /bosco/ deve significare qualcosa d'altro: si tratterà di una metafora, /bosco/ sta per legno abbondante nel caminetto. La motivazione pragmatica che spinge a interpretare retoricamente è che, se si accettasse il senso 'letterale' o denotativo, ci si troverebbe di fronte a una menzogna. L'impulso a cercar chiavi metaforiche nasce dal fatto che l'espressione metaforica viola la massima della qualità delle regole conversazionali di Grice [1967]. Il senso indiretto va elaborato e attualizzato in modo da *gettare via* il senso diretto. Lo si può gettar via perché risulterebbe ingannevole o perché risulta troppo generico (sineddochi generalizzanti: una espressione come /la creatura/ è troppo vasta, occorrerà vederla come sineddoche per un altro vivente, uomo o animale, di cui il co-testo parla). /Il discorso della corona/ è espressione menzognera, le corone non parlano. Quindi sarà una metonimia. E cosí via. Ma la regola di disambiguazione retorica vuole che, una volta scoperto il meccanismo di sostituzione, il contenuto attualizzato non sia vago, ma preciso. La metafora arricchisce la nostra conoscenza dell'enciclopedia perché incita a scoprire nuove proprietà delle entità in gioco, non perché ci intrattiene in una zona interpretativa vaga in cui non si sa quali entità siano in gioco. Una volta deciso che /cigno/ sta per «donna», si potrà a lungo investigare perché una donna possa essere anche cigno, ma rimane indubbio che *quel* cigno stava per *una* donna.



Non è proibito chiamare 'simbolica' questa proprietà delle sostituzioni retoriche, ma ancora una volta non si è identificata una nuova modalità di produzione segnica, semplicemente si è arricchito il dizionario di un nuovo sinonimo, e con poco profitto.

Queste osservazioni sono importanti per capire le ragioni per cui Freud [1899] parla di 'simboli onirici' e per decidere che e in che senso i simboli freudiani non siano simboli nel senso stretto che si sta cercando di individuare. Resosi conto che i sogni contengono immagini sostitutive di qualcosa d'altro, Freud studia come il contenuto latente (o pensieri del sogno) si organizzi, attraverso il lavoro onirico, in discorso o contenuto manifesto del sogno. Egli parla esplicitamente di interpretazione simbolica e di simboli: un pensiero latente si manifesta come deformato e dissimulato [*ibid.*, cap. IV] ad opera di una censura: il sogno è l'appagamento (mascherato) di un desiderio represso, rimosso.

Freud rifiuta tuttavia di interpretare, secondo la tradizione classica, il sogno come una compiuta e organica allegoria. Si trattadi isolare brani e frammenti, uno alla volta, e lavorare sulla loro misteriosa meccanica di sostituzione; l'allegoria ha una logica, il sogno no. Esso procede per *condensazione* e *spostamento*, in altri termini, anche se Freud non lo dice esplicitamente in quella sede, esso ha una retorica, perché procede attraverso i meccanismi tipici della trasformazione tropica. Nel sogno della monografia botanica [*ibid.*, trad. it. pp. 261-64], il simbolo 'botanico' condensa Gärtner, Flora, i fiori dimenticati, i fiori preferiti dalla moglie, un esame universitario dimenticato: «Ogni elemento del contenuto onirico si rivela come "sovradeterminato", come rappresentato piú volte nei pensieri del sogno» mentre «i singoli pensieri sono rappresentati, anche nel sogno da piú elementi» [*ibid.*, p. 263]. In un altro sogno, Irma diventerà una immagine collettiva con tratti contraddittori. Freud sa che l'immagine onirica è correlata al proprio contenuto da *ratio difficilis*: essa infatti realizza, manifesta alcune proprietà che in qualche modo riproducono proprietà del contenuto. Ma come in tutti i casi di *ratio difficilis* la proiezione è da proprietà *selezionate* del contenuto a proprietà dell'espressione, e nel sogno la pertinentizzazione delle proprietà da conservare

segue una gerarchia regolata da esigenze di plasticità, concretezza, rappresentabilità [*ibid.*, pp. 313-14].

Freud sa che i simboli onirici non si presentano come i segni della stenografia, con un significato fissato una volta per sempre, ma prova il bisogno di *fissare* il simbolo, ancorare l'espressione a un contenuto discorsivo. Per ancorare i propri simboli Freud ricorre a due decisioni teoriche: siccome molti simboli nascono per ragioni private, idiolettali, occorre interpretarli fondandosi sulle associazioni del paziente; ma per molti altri «tale simbolismo non appartiene in modo esclusivo al sogno, ma alla rappresentazione inconscia, soprattutto del popolo, e lo si ritrova, piú compiuto che nel sogno, nel folklore, nei miti, nelle leggende, nelle locuzioni, nella sapienza dei proverbi e nelle battute popolari correnti» [*ibid.*, p. 323]. È vero che esiste pur sempre una plasticità del sognatore, che può piegare all'uso simbolico le cose piú varie, ma dall'altro Freud si affanna a piú riprese nelle successive edizioni dell'*Interpretazione dei sogni* (1909[2], 1911[3], 1919[5]) a ricostruire un codice del simbolismo onirico in base al quale ombrelli, bastoni, viaggi in treno, scale, e cosí via, tutto abbia un significato riconoscibile.

In questa ricerca Freud appare alquanto combattuto: ammettere un codice onirico significa sfiorare l'ipotesi di un inconscio collettivo, come farà Jung: ma Freud intuisce che occorrerebbe risalire cosí indietro, individuando qualcosa di veramente universale e collettivo che, come in Jung, non potrà piú essere fissato da un codice. D'altra parte fissare un codice significa riconoscere una legge che regoli la semantica del sogno al di là dei limiti del soggetto sognante. Ancorando la decifrazione dei simboli onirici ai giochi di parole, e suggerendo a piú riprese che la conoscenza della lingua parlata dal sognatore può aiutare a capire i suoi meccanismi di spostamento e condensazione, egli giustifica la decisione lacaniana di ancorare l'immaginario onirico all'ordine del simbolico. Come dire, il codice può essere ricostruito, ma non è universale e collettivo, è storico, semiotico e dipende dalla enciclopedia del sognatore.

Ma se da un lato cerca di ancorare l'interpretazione a ciò che la società (e la lingua) dicono al di fuori del sogno, dall'altro Freud avverte che a causa dei legami associativi i sogni sono 'plurisignificanti e ambigui' e vanno decodificati in base



al contesto e all'idioletto del sognatore. Tuttavia, e ciò contraddistingue la simbolica di Freud, di quelle espressioni ambigue che sono i sogni occorre pur trovare il significato 'giusto'. Atteggiamento che è del tutto estraneo ad altre 'simboliche' che anzi privilegiano l'inesauribilità e la vaghezza del simbolo.

Quella di Freud è dunque una retorica, con le sue regole di generazione delle immagini e regole, sia pure assai flessibili, di interpretazione contestuale. Nessuno dice che una metafora abbia un solo significato (se non in casi che sfiorano la catacresi) ma essa reagisce, nella sua polisemia, a un contesto che fissa delle pertinenze.

Se si è giudicata troppo ampia l'identificazione di simbolico e retorico si dovrà giudicare altrettanto ampia l'identificazione, per molti versi affine, simbolico-emblematico. Molti emblemi, imprese, stemmi, hanno certamente un senso secondo. L'immagine rappresenta un monte, una città, un albero, un elmo, e tuttavia il significato è un altro. Può essere una unità di contenuto riconoscibile: lo stemma rinvia a una casata o a una città, nel qual caso si ha a che fare con quelle modalità di produzione segnica già chiamate *stilizzazioni* [cfr. Eco 1975]. C'è un codice, preciso, non c'è spazio per l'interpretazione. Una stilizzazione è come una metafora catacresizzata, vuole dire una cosa sola. Anche se, come nelle imprese, si ha a che fare con un testo enigmatico, esso consente una e una sola soluzione. Ripugna chiamare 'simbolo' un rebus o una sciarada. C'è un senso secondo, ma tanto prefissato quanto il primo.

Lo stesso accade per le allegorie, ammesso che per allegoria si intenda un testo (visivo o verbale) che proceda per articolazione di immagini che potrebbero essere interpretate nel loro senso letterale, salvo che a ciascuna immagine o azione è stato assegnato da un codice abbastanza preciso un senso secondo: nella misura in cui è codificata, l'allegoria non è simbolo, non piú di quanto non sia la trascrizione di un messaggio verbale nel codice delle bandierine navali.

### 2.5. Il simbolo romantico.

Si è detto che è tipico degli artifici produttori di senso indiretto il fatto che, una volta colto il senso secondo, si getta

via il primo senso, ritenuto ingannevole. E ciò accade di fatto negli esempi di figura retorica o di sostituzione onirica di cui si è detto, là dove ciò che importa è cogliere il 'messaggio profondo' di un enunciato visivo o verbale.

Ma la comune esperienza estetica dice che quando una immagine, una metafora o altra figura retorica vengono colte nel tessuto vivo di un testo capace di produrre attenzione per la sua stessa struttura (carattere *autoriflessivo* del segno estetico), allora il senso diretto non viene sacrificato al senso indiretto: l'enunciato ambiguo rimane sempre a disposizione, per commisurare sempre e sempre piú a fondo i rapporti molteplici che legavano senso diretto a senso indiretto.

Si era detto all'inizio che l'etimologia di simbolo è rivelativa, perché le due metà della moneta o della medaglia spezzata rinviano, è vero, l'una all'altra sino a che l'una appare come presente e l'altra è assente, ma realizzano la loro concordanza piú soddisfacente proprio quando si ricompongono a formare l'unità perduta. È questo l'effetto che sembra produrre il messaggio estetico, che in qualche modo vive e prospera della continua commisurazione del significante al significato, del denotante al connotato, del senso diretto al senso indiretto, e di questi alle espressioni fisiche che li veicolavano [cfr. Gadamer 1958].

In questa prospettiva si può forse capire perché l'estetica romantica ha usato il termine /simbolo/ per designare quella unità inscindibile di espressione e contenuto che è l'opera d'arte. Tutta l'estetica romantica è pervasa dalla idea di *coerenza interna* dell'organismo artistico: l'opera significa infatti se stessa e la propria interna e organica armonia, e proprio in tal senso appare intraducibile, 'indicibile', o 'intransitiva' [cfr. Todorov 1977]. Proprio perché l'opera è un organismo dove si verifica l'inscindibilità di espressione e contenuto, e il cui vero contenuto è l'opera stessa nella capacità che ha di stimolare infinite interpretazioni, si è stimolati non a gettare via l'espressione per attualizzarne i significati, ma a penetrare l'opera sempre piú profondamente (Kant), e ogni opera d'arte è una illusione all'infinito (Wackenroder). In Schelling l'opera d'arte è chiamata espressamente /simbolo/ nel senso di ipotiposi, presentazione, analogia, per cui è simbolica una immagine il cui oggetto non significa solo l'idea, ma è questa idea stessa, cosí che il simbolo è l'essenza stessa dell'arte, è



un raggio che cade dirittamente dal fondo oscuro dell'essere e del pensiero sino al fondo del nostro occhio attraversando tutta la nostra natura. Se nello schema il generale permette di arrivare al particolare (e si è condotti a pensare agli schemi come simboli scientifici), e nell'allegoria il particolare conduce al generale, nel simbolo estetico si realizza la compresenza e il mutuo gioco di entrambi i procedimenti.

Su questa base Goethe distinguerà il simbolo dall'allegoria. «L'allegorico si distingue dal simbolico perché questo designa indirettamente e quello direttamente» [1797, ed. 1902-1912 p. 94], l'allegoria è transitiva, il simbolo è *intransitivo*, l'allegoria si indirizza all'intelletto, il simbolo alla percezione, l'allegoria è arbitraria e convenzionale mentre il simbolo è immediato e motivato: si credeva che la cosa fosse là per se stessa e invece si scopre che essa ha un senso secondario. Il simbolo è immagine (*Bild*) naturale, comprensibile a tutti; mentre l'allegoria usa il particolare come esempio del generale, nel simbolo si coglie il generale nel particolare. Nell'allegoria la significazione è obbligatoria mentre il simbolo lo si interpreta e reinterpreta incoscientemente, realizza la fusione dei contrari, significa molte cose insieme, *esprime l'indicibile* perché il suo contenuto sfugge alla ragione. «Il simbolismo trasforma l'esperienza in idea e l'idea in immagine, in modo che l'idea ottenuta nell'immagine rimanga sempre infinitamente attiva e irraggiungibile, e, per quanto espressa in tutte le lingue, rimanga inesprimibile. L'allegoria trasforma l'esperienza in un concetto e il concetto in una immagine, ma in modo che nell'immagine il concetto sia sempre definito, contenuto ed esprimibile» [Goethe 1809-32, ed. 1926 nn. 1112-13].

Se la categoria del simbolico si propone come coestentiva a quella dell'estetico, si ha qui una semplice sostituzione di termini: la simbolicità non spiega l'esteticità piú di quanto l'esteticità non spieghi la simbolicità. Tipico delle estetiche romantiche è descrivere l'effetto che l'opera d'arte produce, non il modo in cui lo produce. L'estetica romantica non mette a nudo l'artificio, come avrebbero detto i formalisti russi, ma racconta l'esperienza di chi soggiace al fascino dell'artificio. In tal senso non spiega il «mistero» dell'arte ma racconta l'esperienza di chi ritiene di soggiacere al mistero dell'arte. Essa pone una equazione tra simbolico, estetico e inespri-

mibile (e infinitamente interpretabile) ma ciò facendo gioca su alcune pericolose omonimie. Confonde infatti tra *interpretazione semantica* e *interpretazione estetica*, e cioè tra un fenomeno squisitamente semiotico e un fenomeno, come quello estetico, che non è del tutto risolvibile in termini semiotici.

Dire di un termine o di un enunciato che è infinitamente interpretabile significa dire, con Peirce, che di esso si possono predicare tutte le piú remote conseguenze illative ma questa interpretazione, piú che arricchire il termine o l'enunciato di partenza, arricchisce la conoscenza che il destinatario ha o potrebbe avere della enciclopedia. Ogni segno – dovutamente interpretato – porta a conoscere sempre meglio il codice.

Dire di un'opera d'arte che è infinitamente interpretabile significa invece dire che non solo se ne possono attualizzare svariati livelli semantici, ma che comparando di continuo il senso che essa porta ad attualizzare con l'espressione materiale che questo senso veicola, si scoprono sempre nuovi rapporti fra i due piani, facendo intervenire anche meccanismi che immediatamente semiotici non sono (sinestesie, associazioni idiosincratiche, percezioni sempre piú affinate della testura stessa della sostanza espressiva) in modo da conoscere sempre meglio la natura particolare di quell'oggetto.

In termini hjelmsleviani l'interpretazione semiotica è questione di *forme*, l'interpretazione estetica è (anche) questione di *sostanze*. Julia Kristeva direbbe che nella pratica poetica il simbolico si compromette con le profondità della *chôra* semiotica.

Se usare il termine /simbolo/ significa denominare queste caratteristiche specifiche dell'esperienza estetica, allora si dovrà rinunziare a parlare di simbolo religioso, misterico e cosí via. Si vedrà piú avanti che nella nozione di simbolo in senso stretto è compresa indubbiamente anche una componente estetica, ma ci si chiede se si debba del tutto appiattire l'esperienza simbolica sull'esperienza estetica.

Questa tentazione è certamente presente nel pensiero romantico. Una delle piú influenti teorie del simbolismo, quella di Creuzer, parla dei simboli come di *epifanie del divino* (poi elaborate dal clero e irrigidite in simbologia iniziatica). Le idee costitutive delle dottrine religiose affiorano dai sim-



boli «come un raggio che giunge dalle profondità dell'essere e del pensiero» [1810-12, I, p. 35] e certo questa definizione ha influenzato molta simbolica posteriore. Ma Creuzer ricorda che anche una statua greca è un simbolo plastico, il simbolo (anzi) nella sua nuda plasticità. Di nuovo si prova un senso di malessere: da un lato l'idea di simbolo pareva alludere a profondità inesauribili che una qualche manifestazione svela e nasconde al tempo stesso (c'è una definizione di Carlyle nel *Sartor Resartus* (1838) per cui nel simbolo si ha insieme occultamento e rivelazione) e dall'altro si offre l'esempio di una forma d'arte in cui tutto appare presente e svelato. Il problema è: il simbolo è strumento di rivelazione di una trascendenza (e allora inesauribili sono sia il trascendente svelato sia il rapporto di disvelamento tra simbolo e trascendenza) oppure il simbolo è la manifestazione di una immanenza, e allora inesauribile è il simbolo stesso, dietro al quale non sta nulla.

Tutto diventa diverso se il termine /simbolo/ non indica invece l'effetto estetico nella sua generalità, ma un particolare effetto semantico che l'arte può usare o non usare, e che si propone anche al di fuori della sfera dell'arte, come paiono suggerire le distinzioni goethiane. Ma nell'estetica romantica si pongono i prodromi di una totale estetizzazione dell'esperienza, e questa distinzione diventa alquanto difficile.

In tal senso è molto piú esplicito e rigoroso Hegel, per il quale il simbolico è solo uno dei momenti dell'arte e trova le proprie radici prima e al di fuori dell'arte. L'*Estetica* è forse una delle trattazioni piú rigorose, nei termini della sistematica hegeliana, dei problemi del simbolo, e aiuta ad appressarsi alla nozione di *modo simbolico*.

Il simbolo hegeliano rappresenta l'inizio dell'arte o la prearte (l'arte raggiungendo il proprio massimo sviluppo nella dialettica ascendente delle tre forme simbolica, classica e romantica). «Simbolo in generale è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, cosí come immediatamente si presenta, bensí in un senso piú ampio e piú universale. Quindi nel simbolo vanno subito distinti due lati: il *significato* e la sua *espressione*» [1817-29, trad. it. p. 344]. Il simbolo è un segno, ma del segno non ha l'arbitrarietà della correlazione fra espressione e significato. Il leone è simbolo

del coraggio e la volpe dell'astuzia, ma entrambi posseggono le qualità «di cui devono esprimere il significato». Il simbolo è dunque, si direbbe oggi, analogico. Ma è analogico in forma insufficiente, c'è una sproporzione tra simboleggiante e simboleggiato: il simboleggiante esprime *una* delle qualità del simboleggiato, ma contiene altre determinazioni che non hanno nulla a che vedere con ciò a cui questa forma rimanda. A causa di questa sproporzione esso è fondamentalmente *ambiguo* [*ibid.*, p. 346].

L'ambiguità è tale che nascono sovente dubbi sulla simbolicità di una immagine. E quindi non si parlerà di simbolicità, come fanno Creuzer e altri romantici, per gli dèi greci «nella misura in cui l'arte greca li pone come individui liberi ed in sé autonomamente conchiusi... sufficienti per se stessi» [*ibid.*, p. 355]. Il simbolico nasce come pre-arte quando l'uomo negli oggetti naturali intravvede (ma non vi è identità assoluta) il sentimento superiore di qualcosa di universale ed essenziale. Ma in queste prime fasi in cui si cerca di spiritualizzare il naturale e naturalizzare l'universale si hanno risultati fantastici, confusi, misti di fermenti ed ebbrezza, in cui l'arte simbolica sente l'inadeguatezza delle proprie immagini e vi rimedia deformandole sino alla smisuratezza di una sublimità semplicemente quantitativa.

Sarebbe lungo ripercorrere le fasi (simbolismo incosciente, simbolismo della sublimità, simbolismo cosciente del paragone) per cui dai primi simboli delle religioni e dell'arte orientale antica si arriva alle favole, alle parabole e agli apologhi, all'allegoria, alla metafora e alla similitudine e alla poesia didascalica classici e moderni. Quello che pare importante nella idea hegeliana è che il momento simbolico non deve essere identificato con quello artistico, e che vi è sempre nel simbolo una tensione, una sproporzione, una ambiguità, una precarietà analogica. Nel «simbolismo vero e proprio» le forme non significano se stesse né portano a coscienza il divino intuibile come esistente immediatamente in esse. Piuttosto queste forme «*alludono* ad un piú ampio significato loro affine» [*ibid.*, p. 396]. Il simbolo è enigma, e la Sfinge è il simbolo del simbolismo stesso [*ibid.*, p. 407]. Nelle sue manifestazioni primordiali il simbolo è sempre una forma che deve possedere un significato senza essere in grado di esprimerlo completamente. Solo nella fase piú matura il significato sarà



espresso esplicitamente (simbolismo del paragone) ma a questo punto ci si avvia già alla morte dialettica del simbolico che si va trasformando in direzione di una piú alta maturità. Si è già infatti a quelle forme che si sono escluse dall'ambito del simbolico in senso stretto, come le figure retoriche.

Tuttavia ci sono elementi per cui la teoria romantica del simbolo si apparenta ai procedimenti, che si vanno individuando, di *modo simbolico*. Essa usa il termine /simbolo/ per contrassegnare l'indicibilità e intraducibilità dell'esperienza estetica. Ora chi scrive ritiene che, se non le esperienze estetiche individuali (sempre intessute di elementi idiosincratici), le condizioni testuali di una esperienza estetica possano essere 'dette', descritte e giustificate. Ma non è questo il punto. È che ci sono indubbiamente esperienze semiotiche intraducibili, dove l'espressione viene correlata (sia dall'emittente sia da una decisione del destinatario) a una *nebulosa di contenuto*, vale a dire a una serie di proprietà che si riferiscono a campi diversi e difficilmente strutturabili di una data enciclopedia culturale: cosí che ciascuno può reagire di fronte all'espressione riempiendola delle proprietà che piú gli aggradano, senza che alcuna regola semantica possa prescrivere le modalità della retta interpretazione. È questo il tipo di uso dei segni che si è deciso di chiamare modo simbolico, ed è indubbiamente a questa nozione 'simbolica' dell'opera d'arte che si riferivano le estetiche romantiche.

## 3. *Il modo simbolico.*

### 3.1. Gli archetipi e il Sacro.

Per definire una nozione di simbolismo in senso stretto si era deciso di riconoscere come rilevanti le seguenti proprietà: non solo una presunzione di analogia fra simbolizzante e simboleggiato (per quanto le proprietà 'simili' possano essere riconosciute e definite in vari modi) ma anche una fondamentale vaghezza di significato. Una espressione, per quanto dotata di proprietà precise che in qualche modo si vogliono simili alle proprietà del contenuto veicolato, rinvia a questo contenuto come a una nebulosa di proprietà possibili. Una

simbolica di questo tipo è rinvenibile nella teoria jungiana degli archetipi.

Jung contrappone, come è noto, a uno strato superficiale dell'inconscio (personale) uno strato piú profondo, innato e collettivo che «ha contenuti e comportamenti che (*cum grano salis*) sono gli stessi dappertutto e per tutti gli individui» [1934, trad. it. p. 3]. I contenuti dell'inconscio collettivo sono «i cosiddetti archetipi». Tipi arcaici, immagini universali presenti sin dai tempi remoti, *répresentations collectives* (Lévy-Bruhl) ovvero «figure simboliche delle primitive visioni del mondo» [*ibid.*, p. 4]. Questi simboli sono rappresentazioni lunari, vegetali, solari, meteorologiche, piú evidenti ma piú incomprensibili nel sogno e nelle visioni che nel mito.

Questi simboli «non possono essere esaurientemente interpretati né come seméia (segni) né come allegorie» [*ibid.*, p. 36]. Sono simboli autentici proprio perché sono plurivoci, carichi di allusioni, *inesauribili*. I princípi basilari dell'inconscio, le ἀρχαί, nonostante siano riconoscibili, sono, per la loro ricchezza di riferimenti, *indescrivibili*. Nessuna formulazione univoca è possibile: essi sono contraddittori e paradossali, come lo spirito è, per gli alchimisti, *simul senex et iuvenis* [*ibid.*].

Il simbolo rimane fresco quando è indecifrabile. I simboli classici e cristiani, sottomessi a tanta esegesi e a tanta discussione culturale, sono ormai avvizziti per noi, cosí che si può credere di provare nuovi brividi simbolici di fronte ai simboli stranieri e agli dèi asiatici che hanno ancora del *mana* cui attingere.

La posizione jungiana sembra chiarissima. Perché ci sia simbolo ci deve essere analogia, ma soprattutto nebulosità di contenuto. Una semiotica che implica un'ontologia e una metafisica, certo. Ma senza un'ontologia e una metafisica del Sacro, del Divino, non c'è simbolismo e non c'è infinità di interpretazione.

Naturalmente la tentazione è quella di interpretare il simbolo, tentazione sempre presente nel mistico, come ricorda Scholem nei suoi studi sul cabbalismo e sulla mistica giudaica. L'esperienza mistica è fondamentalmente *amorfa*, indeterminata, inarticolata. Anche il testo sacro sotto gli occhi del mistico perde la sua forma e ne assume una diversa: «La parola dura, in certo modo univoca, inequivocabile della rivelazione viene ora colmata di un senso *infinito*... La parola assoluta in se stessa è ancora priva di significato, ma è *pregna* di significato» [1960, trad. it. pp. 16-17].



Di qui la dialettica fra tradizione e rivoluzione propria di ogni pensiero mistico: da un lato il mistico si nutre della tradizione ma dall'altro ciò che scopre nella sua esperienza potrebbe rinnovare, ovvero sconvolgere le verità del dogma. Di qui la sua necessità di procedere per simboli, dato che per la loro stessa natura i simboli esprimono qualcosa che non ha espressione nel mondo dell'esprimibile [*ibid.*, p. 30]. Cosí il mistico utilizza magari vecchi simboli ma conferendo loro un senso nuovo, o simboli nuovi riempiti di significati tradizionali.

Di fatto il mistico, nella misura in cui porta all'estremo la propria esperienza, procede, nell'esperienza amorfa delle proprie visioni e dei simboli che la esprimono, alla distruzione nichilistica dell'autorità. «Come contenuto dell'esperienza umana ultima, e cioè mistica, la vita è un continuo processo di distruzione, nel quale e dal quale le forme emergono solo per essere afferrate e dissolte» [*ibid.*, p. 39].

Questa tensione fra innovazione rivoluzionaria (al limite, nichilistica) e rispetto per il dogma viene bene illustrata da una esperienza di visione simbolica descritta da Jung. Frate Niklaus von der Flüe ha una visione di un *mandala* diviso in sei parti al cui centro sta «l'incoronato volto di Dio». Esperienza che Jung definisce «terrificante». Infatti questa visione come tutte le immagini serve a «convincere, affascinare, sopraffare» perché le visioni «sono create col materiale primigenio della rivelazione e rappresentano la sempiterna esperienza della verità, di cui hanno sempre dischiuso all'uomo il presentimento, proteggendolo contemporaneamente dal contatto con essa» [1934, trad. it. p. 5]. Quindi frate Niklaus non potrebbe resistere alla tremenda esperienza del numinoso se non elaborando, traducendo il simbolo. «La chiarificazione fu raggiunta sull'allora granitico terreno del dogma, che mostrò la propria forza di assimilazione trasformando qualcosa di spaventosamente vivo nella bella intuizione dell'idea trinitaria. Essa avrebbe però potuto anche aver luogo su un terreno completamente diverso: quello della visione stessa e della sua spaventevole realtà, probabilmente a danno del concetto cristiano di Dio e indubbiamente ancor piú a

danno del frate Niklaus, che in quel caso non sarebbe diventato beato, ma magari un eretico (se non addirittura un folle) e avrebbe forse terminato la vita sul rogo» [*ibid.*, p. 10].

Si deve a questa violenza dell'esperienza simbolica se i simboli vengono poi addomesticati, uccidendone la forza. Il che è ovviamente vero se la simbolica è sorretta da una metafisica del Numinoso; in una prospettiva piú positivistica il problema si pone in modo diverso [cfr. Firth 1973, trad. it. pp. 194 sgg.]. Il simbolo mistico è spesso *privato*. Come se ne sancisce l'accettazione pubblica? Il visionario di partenza è un *detonatore* del simbolo, ma subito si rende necessario un *elaboratore* che pubblicizza il simbolo e ne fissa i significati, per quanto liberalmente possa agire. Nel caso di frate Niklaus detonatore ed accorto elaboratore coincidono. Nel caso di santa Margherita Maria Alacoque, studiata da Firth, l'elaboratore è il suo confessore gesuita che pubblicizza e interpreta le sue visioni del Sacro Cuore di Gesú elaborando un vero e proprio culto. E quanto alla potenza analogica del simbolizzante, Firth nota che il culto del Sacro Cuore si fortifica proprio quando ormai la scienza e persino la coscienza comune sanno che il cuore non è piú la sede degli affetti: ma ancora Pio XII parlerà del Sacro Cuore come 'simbolo naturale' dell'amore divino. Simbolo naturale per chi, con rara se pur inconscia sensibilità semiotica, identifichi la natura con l'enciclopedia. Pio XII sapeva che la sede degli affetti non è il cuore, ma sapeva anche che l'intertestualità parla ancora di 'cuore spezzato' e di 'amore, amore, amore che fa piangere il mio cuore'. Quello che conta, nell'uso simbolico del Sacro Cuore, non è la debolezza delle analogie che rinviano dall'espressione al contenuto, ma appunto la vaghezza del contenuto. Certamente il contenuto del /Sacro Cuore/ non è una serie di proposizioni teologiche sull'amore divino, ma una serie assai incontrollabile di associazioni mentali ed affettive che ciascun credente (quanto piú ignaro di teologia) potrà proiettare *nel* simbolo cardiaco. In altri termini, il simbolo è un modo per *disciplinare* queste associazioni, e le pulsioni che le muovono cosí come santa Margherita Maria Alacoque avrà proiettato nel suo simbolo mistico tendenze e tentazioni che, non dovutamente controllate, avrebbero potuto condurla al delirio incontrollato dei sensi.

Affinché si possa vivere il simbolo in senso stretto come naturale e inesauribile occorre però ritenere che qualche Voce Reale parli attraverso di esso. Su queste basi si articola la filosofia e l'ermeneutica del simbolo in Ricœur. Il simbolo è opaco perché è dato per mezzo di una analogia; è prigioniero della diversità delle lingue e della cultura (Ricœur prevede l'obiezione di Firth e ricorda forse che Jung aveva detto che gli archetipi sono universali ma *cum grano salis*); e non si dà se non attraverso una interpretazione che resta problematica, «niente mito senza esegesi, niente esegesi senza contestazione» [1962, p. 22]. Ma perché vi sia simbolo, deve esserci una verità a cui il simbolo rinvia. Il simbolo è parola dell'essere, heideggerianamente. «La filosofia implicita della fenomenologia della religione è un rinnovamento della teoria della reminiscenza» [*ibid.*]. Eppure Ricœur sa bene che la lezione psicanalitica, e soprattutto la lezione freudiana dell'*Avvenire di un'illusione*, dice ben altro: il simbolo religioso non parla del Sacro, ma parla di un rimosso. Salvo che nella ermeneutica di Ricœur le due prospettive rimangono complementari, i simboli acquistano una singolare 'polarità' e rimangono interpretabili in due sensi, l'uno volto verso la risorgenza continua delle figure che stanno 'dietro', il secondo verso l'emergenza delle figure che stanno 'davanti'. L'inconscio che si è stati e il Sacro che si deve essere: Freud e Heidegger riletti in chiave hegeliana. I simboli raccontano questa storia e questa direzionalità della coscienza umana come entità storica e dialettica. La coscienza come compito. L'escatologia della coscienza come continua ripetizione creatrice della sua archeologia. Senza che vi sia una fine e un sapere assoluto. E senza dunque che l'ermeneutica assegni ai simboli una verità finale e un significato da mettere in codice.



### 3.2. Ermeneutica, decostruzione, deriva.

Ma è chiaro a questo punto perché premeva tanto arrivare alla definizione di un modo simbolico. In una tradizione culturale quale la nostra, in cui da piú di duemila anni si parla di /simbolo/ (e si è visto quante volte, se non a sproposito, almeno in senso equivoco e troppo disinvolto), una idea di simbolo in senso stretto agisce invece anche là dove la parola simbolo non viene mai nominata, o non costituisce comunque una categoria fondamentale.

Ricœur ha mostrato il legame strettissimo fra simbolismo (in senso stretto) ed *ermeneutica* (e, ovviamente, fra ermeneutica e problema di una Verità che parla attraverso i simboli, a saperla ascoltare, o leggere). L'ermeneutica dunque deve intendere il linguaggio in chiave simbolica.

La ricerca della verità come processo di interpretazione; il linguaggio come il luogo in cui le cose vengono autenticamente all'essere. «L'ermeneutica heideggeriana si fonda... sul presupposto che ciò che rimane nascosto non costituisce il limite e lo scacco del pensiero, ma anzi il terreno fecondo su cui, solo, il pensiero può fiorire e svilupparsi» [Vattimo 1963, p. 150]. La struttura appello-risposta propria dell'interpretazione non è mossa da un ideale di esplicitazione totale: essa deve lasciar libero (*freilassen*) ciò che si offre all'interpretazione. «Ciò per cui un pensiero vale... non è quello che esso dice, ma quello che lascia non detto facendolo tuttavia venire in luce, richiamandolo in un modo che non è quello dell'enunciare» [*ibid.*, p. 152]. L'interpretazione non ha punto di arrivo (guai a frate Niklaus!) La parola non è segno (*Zeichen*), ma *zeigen* 'mostrare'. Di qui l'originaria poeticità del linguaggio (dove si intravvedono legami non occulti con la teoria romantica della simbolicità di tutto l'estetico).

Si ricordi la suggestione etimologica insita nella parola /simbolo/: qualcosa sta per qualcosa d'altro, ma entrambe ritrovano un momento di massima pregnanza quando si ricompongono in unità. Ogni pensiero simbolico cerca di sconfiggere la differenza fondamentale che costituisce il rapporto semiotico (espressione presente, contenuto in qualche modo assente) facendo del simbolo il momento in cui l'espressione e il contenuto inesprimibile in qualche modo si fanno una cosa sola, almeno per chi vive in spirito di fede l'esperienza della simbolicità.

Difficile dire se l'ermeneutica heideggeriana porti necessariamente a queste conclusioni. In ogni caso a queste conclusioni porta ogni pratica ermeneutica che decida di intendere ogni testo come simbolo e quindi come infinitamente interpretabile e, come si suol dire oggi, *decostruibile*.

Detto in termini crudamente semiotici, una espressione a cui corrisponde una nebulosa non codificata di contenuti può apparire la definizione di un segno imperfetto e socialmente inutile. Ma per chi vive l'esperienza simbolica, che è sempre



in qualche modo l'esperienza del contatto con una verità (trascendente o immanente che sia), imperfetto e inutile è il segno non simbolico, che rinvia sempre a qualcosa d'altro nella fuga illimitata della semiosi. L'esperienza del simbolo sembra invece, a chi la vive, diversa: è la sensazione che ciò che è veicolato dall'espressione, per nebuloso e ricco che sia, viva in quel momento *nell'*espressione.

Questa è indubbiamente l'esperienza di chi interpreta esteticamente un'opera d'arte, di chi vive un rapporto mistico (comunque i simboli gli appaiano) e di chi interroga un testo nel *modo simbolico*.

Assumere il testo (e quel Testo per eccellenza che sono le Sacre Scritture) come simbolo è antica esperienza mistica. Dice Scholem a proposito della mistica cabbalistica che «i mistici ebrei hanno cercato di proiettare nei testi biblici i loro propri pensieri» [1960, trad. it. p. 44]. In effetti ogni lettura 'inesprimibile' di un simbolo partecipa di questa meccanica *proiettiva*. Ma nella lettura del Testo secondo il modo simbolico «lettere e nomi non sono solo mezzi convenzionali di comunicazione. Sono molto di piú. Ognuno di essi rappresenta una concentrazione di energia ed esprime una ricchezza di senso che non può essere tradotta nel linguaggio umano, o almeno non lo può essere in modo esauriente» [*ibid.*, p. 48]. I cabbalisti non partono dal concetto di senso comunicabile: «Per loro la circostanza che Dio dia espressione a se stesso, anche se tale espressione può essere lontanissima dalle possibilità umane di conoscenza, è infinitamente piú importante di qualsiasi "significato" specifico che tale espressione potrebbe comunicare» [*ibid.*, p. 57].

Dice lo *Zōhar* che «in ogni parola brillano mille luci» [citato *ibid.*, p. 81]. Al limite, l'illimitatezza del senso è dovuta alla libera combinabilità dei significanti, che solo per accidente (nel testo) sono legati in un dato modo, ma che potrebbero essere combinati in modi diversi, attuandone, come si dice oggi, una infinita *deriva*. In un manoscritto di rabbī Ēliyyāhū Kōhēn Ittamari di Smirne, riportato da Ḥayyim Yōsēp Dāwīd Azūlay, si dice perché il rotolo della *Tōrāh* dovette essere scritto per l'uso sinagogale secondo la norma rabbinica senza vocali e senza interpunzione. Questo stato di cose contiene un riferimento allo stato della *Tōrāh* quando essa esisteva al cospetto di Dio prima di essere trasmessa. «Da-

vanti a lui c'era una serie di lettere che non erano congiunte in parole, come accade ora, poiché la disposizione vera e propria delle parole doveva avvenire secondo il modo e la maniera in cui si sarebbe comportato questo mondo inferiore» [citato *ibid.*, p. 95]. Quando il Messia verrà, Dio eliminerà la presente combinazione di lettere e parole e metterà insieme in modo diverso le lettere a formare altre parole che parleranno di altre cose. Dio un giorno insegnerà a leggere la *Tōrāh* in un altro modo [*ibid.*, pp. 95-96]. Ma allora la lettura stessa della *Tōrāh* cosí com'è può essere condotta in questo spirito di libertà. Dice ancora Azūlay che «se l'uomo pronuncia parole della Torah, genera continuamente potenze spirituali e nuove luci che escono come farmaci da combinazioni quotidianamente nuove degli elementi e delle consonanti. E quindi persino se per tutto il giorno legge soltanto questo unico verso raggiunge la beatitudine eterna, perché in ogni tempo, anzi in ogni attimo, cambia la composizione [degli elementi interni del linguaggio] secondo lo stato e l'ordine gerarchico di quell'attimo, e secondo i nomi che sfavillano in questo attimo» [*ibid.*, p. 97].

Questa disposizione a 'decostruire' il testo secondo un modo simbolico (rendere aperto e inesprimibile, ma ricco di significati possibili, ciò che appare troppo bassamente letterale) non è tipica della sola mistica ebraica. Anzi, se si sono riportati questi brani è stato per fornire un *pedigree* tradizionale a molte teorie che, figlie di una ermeneutica piú o meno deformata, parlano oggi del testo come luogo di una infinità di interpretazioni, dove mettendo *in deriva* i significanti, separati dal loro significato normale, si realizza una lettura sintomale e trasparente e (anche in contesti epistemologici sprovvisti della categoria di verità) si profila, indistinguibile dall'atto stesso della lettura, una certa verità.

Si legga l'appassionante dibattito avvenuto tra John Searle, uomo denotativo e letterale, che crede che la menzione *copyright* voglia dire che un brano non può essere riprodotto senza permesso, e Jacques Derrida che, quanti altri mai rabbinico e cabbalistico, dalla semplice menzione del *copyright* trae occasioni per infinite inferenze sulla fragilità dell'altrui linguaggio, e la sua infinita decomponibilità. Ci si troverà di fronte a una perfetta messa in opera del *modo simbolico* rispetto a testi che originariamente non volevano comunicar



per simboli. Ridotta al rango di *Tōrāh*, la parola di Searle, infinitamente decostruita, dà modo a Derrida di leggere altro, sempre Altro da ciò che l'avversario credeva di dire e *da cui è stato detto*.

Derrida [1977] contesta il modo in cui Searle [1977] ha letto Derrida [1972]. La sua unica debolezza è di pretendere che Searle legga il suo testo nel modo 'giusto': ma nel cercare di mostrare all'altro come il suo testo andasse letto, Derrida ribadisce esemplarmente la sua teoria di una lettura infinita capace di prescindere dai significati che l'altro voleva comunicare, e da ogni codice che tenti di imporre negli interstizi di un testo la presenza di un significato. Per non irrigidire il testo derridiano in una interpretazione (quale una traduzione sempre è) non rimane che riportarlo nella lingua originale: «La logique et la graphique de *Sec* [*Signature Evenement Contexte*] mettent en question jusqu'à la securité du code et du concept de code. Je ne peux pas m'engager ici dans cette voie afin de ne pas compliquer davantage une discussion déjà trop lente, surdéterminée et surcodée de tous côtés. Je signale simplement que cette voie est ouverte dans *Sec* dès la première des trois parties, précisement à partir de la phrase suivante: "Consequence peut-être paradoxale du recours que je fais en ce moment à l'itération et au code: la disruption, en dernière analyse, de l'autorité du code comme système fini de règles; la destruction radicale du même coup, de tout contexte comme protocole de code" (pp. 375-76, tr. p. 180). Et cette même voie, celle d'une iterabilité qui ne peut être que celle qu'elle est dans l'*impureté* de son identité à soi (la répetition altère et l'altération identifie), est balisée par les propositions suivantes: "S'agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n'est pas moindre: en raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionnement, sinon toute possibilité de 'communication', précisement. On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le *greffant* dans d'autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui. Ni aucun code, le code étant ici à la fois la possibilité et l'impossibilité de l'écriture, de son itérabilité essentielle (répetition/altérité)" (p. 377, tr. p. 182), et "... par là [par l'itérabilité *ou* la citatio-

nalité qu'elle permet] il [tout signe] peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini des nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu" (p. 381, tr. pp. 185-86)» [1977, pp. 36-37].

Salvo che, in questa ultima epifania del modo simbolico, il testo come simbolo non viene piú letto per cercare una verità che stia *altrove*: la verità sta *nel gioco stesso della decostruzione*, nel riconoscere il testo come tessuto di differenze e di varchi. «Ma le cose stanno cosí, che anche il bianco, gli spazi vuoti nel rotolo della Torah sono costituiti di lettere, solo che noi non siamo capaci di leggerle allo stesso modo che leggiamo il nero. Ma nell'età messianica Dio rivelerà anche le parti bianche della Torah, quelle lettere che per noi, ora, sono diventate invisibili, ed è questo che s'intende quando si parla della "nuova Torah"» [rabbī Lēwī Yiṣḥāq, citato in Scholem 1960, trad. it. p. 105].

Il riconoscimento lacaniano dell'ordine simbolico come catena significante, ispirando le nuove pratiche di decostruzione e di deriva, ha portato le piú recenti ermeneutiche secolari a riscrivere di continuo, in ogni lettura, la Nuova *Tōrāh*.

Occorreva arrivare per approssimazioni ed esclusioni al modo simbolico per scoprire l'attualità (e l'epistemologia remota) di una decisione di percorrere il mondo come una foresta di 'simboli'.

## 4. *Il modo simbolico 'teologale' (e le sue reincarnazioni).*

Pare a chi scrive che il modo simbolico sia una tentazione ricorrente di varie culture e di vari periodi storici; e d'altra parte che la sua diffusione risponda a criteri di controllo sociale delle pulsioni individuali e collettive. Per questo si può seguirne la genesi e lo sviluppo in un'epoca storica particolare, presumendo di metterne in luce delle costanti che, con le dovute variazioni, si manifestano in altre epoche. E non perché si ritenga che lo 'spirito umano' funzioni secondo meccanismi sovrastorici, ma perché la cultura è una catena di testi che istruiscono altri testi, di concrezioni enciclopediche



che si trasformano lentamente le une nelle altre, le vecchie lasciando le proprie tracce nelle nuove. E quindi vedere come si articola la pratica simbolica in un'epoca significa intuire come le è pervenuta dalle epoche precedenti e come essa la trasmette alle epoche a venire. Se ora si soffermerà l'attenzione sulla nascita e crescita del modo simbolico fra tardo paganesimo e mondo medievale è perché si ritiene che ancora oggi i modi simbolici vengano elaborati su quella traccia e in virtú (o vizio) di quella lezione.

I poeti pagani scrivevano, probabilmente, credendo agli dèi di cui parlavano. Ma dal VI secolo, con Teagene di Reggio, fino agli stoici si decide che della poesia e del mito si può dare una lettura *allegorica*. Il metodo allegorico è secolarizzante o demitizzante (le storie degli dèi parlano in effetti della struttura fisica del cosmo) e necessita di un codice, di un sistema di trascrizioni (dal nebuloso, dal fantastico e dall'indeterminato al determinato e al razionale o razionalizzabile). Ma una volta che il processo è stato iniziato perché non invertirlo, procedendo dal determinato all'indeterminato? Oppure fondere le due pratiche? Mentre nel I secolo d. C. Filone di Alessandria propone una esegesi veterotestamentaria a carattere secolarizzante, come gli stoici, il mondo cristiano tenta l'operazione inversa con Clemente di Alessandria e con Origene.

Difficile parlare di Dio (mentre si sta formando la nuova teologia) ma facile parlare delle Scritture: i testi sono là. Salvo che le Scritture sono due, l'antica e la nuova. Se gli gnostici affermavano che solo il Nuovo Testamento era valido, Origene cercherà di mantenere la continuità delle due Scritture e di fondare una linea di pensiero giudaico-cristiano, attraverso la lettura parallela dei due Testamenti. Nasce a questo punto il 'discorso teologale' [cfr. Compagnon 1979] che non è discorso su Dio ma sulla sua Scrittura.

In Origene l'opposizione Antico/Nuovo si intreccia con l'opposizione Lettera/Spirito. Il divario fra lettera e spirito si manifesta in entrambi i Testamenti: c'è in entrambi un senso *letterale*, un senso *morale* o psichico, e un senso *mistico* o pneumatico. Per Origene il senso morale funziona anche per il non cristiano (da cui la triade: senso letterale-tropologico-allegorico o tipologico). Piú avanti la triade genererà quattro livelli di lettura, dove il senso morale dipenderà da una cor-

retta interpretazione allegorica già ispirata dalla fede: senso letterale-tipologico-tropologico-anagogico («Littera gesta docet, quid credas allegoria, | moralis quid agas, quo tendas anagogia», Agostino di Dacia, XIII secolo). È la teoria dei quattro sensi che via via, attraverso Beda, arriverà sino a Dante [*Epistola XIII*]. Apparentemente la teoria dei quattro sensi non rinvia al modo simbolico: per leggere in modo 'giusto' occorrono delle regole, dei codici di lettura. Si sarebbe allora al senso indiretto ma non simbolico in senso stretto.

Ma è veramente cosí? Per ritenere i quattro sensi come già dati occorre una tradizione esegetica: ma perché questa tradizione esegetica si formi occorre che i due Testamenti siano letti inizialmente secondo il modo simbolico.

La prima operazione, in Origene, consiste nel ripiegare, per cosí dire, un Testamento sull'altro: l'Antico parla del Nuovo. Ogni parola, ogni frase dell'Antico, al di là della lettera evidente, deve rimandare a una delle verità espresse nel Nuovo. Ma anche nel Nuovo, si vedrà, la verità è espressa sovente in modo indiretto. E inoltre quale sia la regola per la traduzione dell'Antico (lettera) nel Nuovo (spirito), è ancora difficile da definire. Anche perché nella Scrittura Sacra si opera un ambiguo appiattimento di emittente, significato, significante e referente, dovuto alla ambiguità della figura del Cristo: in quanto Logos, Cristo è l'emittente delle Scritture, che però sono discorso e quindi Logos e parlano del Logos-Cristo come del loro referente ultimo; ma ne parlano in modo indiretto, attraverso significati indiretti, discorsi (λόγοι) che occorre interpretare. Ma il primo interprete della Legge, il commentatore per eccellenza, è ancora Cristo come Logos (ogni commento è *imitatio Christi* e nella luce del Logos tutti diventiamo λογικοί). Anzi, in Origene, imbevuto di neoplatonismo, il Logos come mediatore e conoscenza che il Padre ha di se stesso, è l'insieme stesso di tutti gli archetipi, e dunque è fondamentalmente *polisemo*. Anche se un Testamento parla dell'altro, ciò di cui parla è suscettibile di molte interpretazioni; la Scrittura produce il modo simbolico della interpretazione perché il suo contenuto, che è l'unico Logos, è la nebulosa di tutti gli archetipi possibili.

Ciò che i primi interpreti dunque sapevano è che, poste queste premesse, la Scrittura avrebbe potuto dire *tutto*, proprio perché dice il Tutto, il Sacro, il Numinoso per eccellen-



za. Feroce volontà di chiarificazione esegetica e attonita adorazione di un mistero che si rivela nel testo, inesauribile, scandiscono la dialettica tra modo simbolico e modo allegorico, l'uno sfumando continuamente nell'altro. Il modo allegorico deve avere un codice, il modo simbolico non può averlo, e tuttavia è il modo simbolico che, se ha successo, deve fornire le regole al modo allegorico. S'instaura qui quella dialettica che minerà dall'interno ogni discorso mistico, come si è visto, diviso tra l'inesauribilità della propria esperienza di interpretazione e la necessità di tradurre i propri simboli in significati socializzabili e comunicabili. Per questo la Scrittura è Figura e Ombra.

Questa teoria dell'interpretazione è legata al modo simbolico da un altro presupposto: che ogni minima particella della Scrittura contenga *tutta* la verità, il che automaticamente impone che ogni suo segno debba venire usato come simbolo: una espressione che rinvia alla totalità del contenuto.

Ma la Scrittura *non può* dire tutto e non può consentire a ciascuno di dire ciò che vuole: il pensiero teologale fonda la Chiesa come autorità che presiede all'interpretazione, e proprio da questa autorità trae la propria garanzia. Pertanto la proliferazione delle interpretazioni deve essere tenuta a freno dalla tradizione, e garante della tradizione è la Chiesa. È pur vero, tuttavia, che la tradizione, e la Chiesa che ne viene fondata, nasce dalla interpretazione della Scrittura. Da cui un circolo vizioso: l'interpretazione del simbolo scritturale, dovutamente ridotta e tradotta, fonda la Chiesa, e la Chiesa garantisce la bontà di *alcune* interpretazioni del simbolo scritturale, tendendo sempre piú a ridurlo ad allegoria. Ma rimane il problema: *quis custodiet custodes?*

La storia dell'esegesi patristica e medievale procede su questo binario costruito ad anello di Moebius. La Scrittura è fonte infinita di interpretazione ma ciò che l'interpretazione scopre deve essere ciò che è già stato detto: *non nova sed nove*. La tradizione pertanto non può essere una regola: è un sistema, al postutto omeostatico, di mutue costrizioni intertestuali. Si stabilisce una enciclopedia cristiana fondata sulla Scrittura, ma questa enciclopedia garantisce l'interpretazione della Scrittura (che la fonda).

Un lungo processo per mantenersi sempre appresso all'origine. Questo processo, per cui il mistico deve sempre ritro-

vare la propria esperienza nel testo sacro inteso come *corpus symbolicum* è stata rilevata anche da Scholem per la mistica ebraica: il durevole riconoscimento del testo nella sua superficie significante è la porta attraverso cui il mistico passa, «una porta però che egli si tiene sempre aperta. Questo atteggiamento del mistico si esprime con la massima concisione in una memorabile esegesi dello *Zōhar* su *Genesi* 12.1: le parole di Dio ad Abramo "Lekh lekha" non sono prese solo nel loro significato letterale "Vattene", ossia nel senso del comando di Dio ad Abramo di andarsene per il mondo, ma sono anche lette nel loro senso letterale mistico: "Va' a te", ossia a te stesso, a ciò che veramente sei» [1960, trad. it. p. 21]. Sembra di udire una eco anticipata del detto freudiano *Wo Es war, soll Ich werden*, ma nella interpretazione lacaniana: «Là où fut ça, dove fu così, il me faut advenir, debbo avvenire» [1957, trad. it. p. 519].

L'esegesi cristiana medievale compensa tuttavia queste tensioni mistiche con una abbondante produzione didattica, e controlla anche la dialettica fondante/fondato con l'idea, assai spregiudicata, che l'autorità abbia un naso di cera. *Non nova sed nove* significa allora, nella pratica esegetica: si mostri che ciò che mi pare opportuno trovare nel testo è stato in qualche modo preautorizzato da una qualche *auctoritas* tradizionale. Che è poi il modo in cui procede ogni pratica secondo il modo simbolico: visto che il simbolo è aperto e ambiguo io vi trovo ciò che vi proietto; si tratta solo di vedere se ho carisma necessario per rendere pubblico il mio gesto inizialmente privato.

Compagnon [1979, p. 231] suggerisce che la stessa dialettica si ritrovi in ogni pratica interpretativa contemporanea, dalla κοινή marxiana alla κοινή freudiana (e un suggerimento non dissimile dà Todorov [1978, p. 113]).

Ma l'esegesi medievale innerva un nuovo modo simbolico sulla lettura simbolica delle scritture. Le Scritture parlano per figure non solo in quanto usano parole ma anche e soprattutto perché narrano di fatti: l'allegoria può essere sia *in verbis* sia *in factis*. Occorre allora assegnare valore simbolico (da codificare poi allegoricamente) ai fatti stessi. Quindi per capire i sensi indiretti della scrittura bisogna capire l'universo. Lo sa Agostino, e lo dice nel *De doctrina christiana*: occorre conoscere non solo il senso dei nomi, ma la fisica, la geografia, la botanica, la mineralogia.



Difficile dire se qui si incontrino due linee indipendenti di pensiero, l'una greca e l'altra asiatica, e la fusione avvenga senza progetto, o se di fatto il simbolismo del mondo venga elaborato per rendere leggibile il simbolismo della Scrittura. Sta di fatto che piú o meno, mentre si elabora il discorso teologale, il mondo cristiano accetta e introduce in circolo tutta una produzione enciclopedica, di origine asiatico-ellenistica, l'enciclopedia del *Physiologus* e di tutti i bestiari, erbari e lapidari, delle *Imagines* e degli *Specula mundi* che ne deriveranno.

«Sicut inferius sic superius», recita il *Corpus Hermeticum* nel III secolo. Il mondo emanato dall'Uno inaccessibile è legato da una rete di simpatie per cui gli strati infimi della materia parlano in qualche modo della loro origine, insegna la tradizione neoplatonica. Di qui due forme di simbolismo universale.

Una, che partendo dai commenti allo Pseudo-Dionigi, attraverso l'Eriugena, sino alla soluzione tomista dell'*analogia entis*, vedrà il mondo come un tessuto simbolico metafisico nel quale ogni effetto parla della propria causa ultima.

L'altra, quella del simbolismo ingenuo del *Physiologus*, per cui «omnis mundi creatura, quasi liber et pictura nobis est in speculum» (Alano di Lilla, XII secolo). Il simbolismo dei bestiari è retto da un forte principio di analogicità o similarità delle proprietà. Il leone è simbolo di Cristo risorto perché dopo tre giorni dalla nascita sveglia con un ruggito i suoi cuccioli che giacciono ancora ad occhi chiusi: ma perché sia figura del Risorto occorre che abbia una proprietà che lo rende simile ad esso. Non conta qui che la pia pratica enciclopedistica assegni al leone la proprietà di cui ha bisogno per essere figura di Cristo; né che, la proprietà essendogli stata assegnata da una tradizione precristiana, venga messa a fuoco perché si presta a fondare una similitudine mistica. Ciò che potrebbe incrinare la 'simbolicità' del procedimento è che sembra che qui si sia in presenza di un codice prefissato: non vi sarebbe dunque vaghezza, nebulosità, libertà interpretativa. Ma le proprietà del leone sono contraddittorie. Ce ne sono anche alcune che lo rendono figura del diavolo. La cifra codificata si ritrasforma in simbolo aperto a causa della smo-

data abbondanza delle proprietà che l'espressione veicola. L'espressione assume significati diversi a seconda dei contesti – come il simbolo onirico freudiano.

Quale sarà la garanzia dell'interpretazione 'giusta'? In pratica, è contestuale; in teoria, deve esistere da qualche parte una *auctoritas* che ha fissato limiti e condizioni di decontestualizzazione. Poiché le *auctoritates* sono tante, c'è sempre il modo di trovare quella buona, tanto siamo nani sulle spalle di giganti e i giganti hanno buone spalle. Ma un senso profondo di disciplina spinge di solito a creare catene di *auctoritates* coerenti, a ripetere da interprete a interprete le interpretazioni piú assodate. Cosí il modo simbolico genera il modo allegorico e l'indeterminatezza dei simboli si solidifica in codice (salvo, lo si è visto, l'improvviso colpo di coda del mistico).

Ma, mentre i dotti tendono a irrigidire l'interpretazione, si può immaginare un uomo medievale che vive nei propri nervi il modo simbolico, e si aggira per un mondo in cui tutto, la foglia, l'animale, la pietra, vogliono certamente dire qualcosa d'altro. *Aliud dicitur, aliud demonstratur*: un sospetto nevrotico continuo, non solo di fronte alla parola, ma di fronte anche alla natura. Una coazione a interpretare. Da un lato una consolazione: la natura non è mai cattiva, il mondo è un libro scritto dal dito di Dio. Dall'altro la tensione nevrotica di chi deve sempre decifrare un senso secondo, e spesso non sa quale. Non è questa la meccanica del complesso di persecuzione: mi ha salutato, cosa avrà voluto dire? Una continua lettura sintomale della realtà può essere una difesa, ma può indurre a un crollo dei nervi.

È possibile che il modo simbolico sollevi da altre tensioni, sublimi in direzione numinosa (speranze e timori) l'angoscia che proviene da altre rimozioni. Il mito, col simbolo, aiuta a sostenere il dolore dell'esistenza. D'altra parte il modo simbolico risponde a esigenze di controllo sociale: una autorità carismatica polarizza, sull'ossequenza al simbolo, i dissensi e le contraddizioni, perché nel contenuto nebuloso del simbolo le contraddizioni (potendo tutte convivere) in qualche modo si compongono. È come se, nel modo simbolico, si verificasse un consenso *fatico*: non si è d'accordo su ciò che il simbolo vuole dire ma si è d'accordo nel riconoscergli un potere semiotico. Che poi ciascuno l'interpreti a modo proprio non conta, il consenso sociale è raggiunto nel momento in cui tutti insieme si riconosce la forza, il *mana* del simbolo. La bandiera è un emblema, dal senso codificato. Ma può essere vissuta nel modo simbolico: certo essa dirà a ciascuno qualcosa di diverso, il verde dei prati, il sangue dei martiri, il senso della tradizione, il gusto della vittoria, l'amore per i padri, il sentimento della sicurezza dato dall'unità, la concordia degli spiriti... Quello che importa è che intorno alla bandiera *ci si raduni* perché si sa che vuole dire *qualcosa*. Importa che ci si raduni intorno al libro, anche se le sue lettere potrebbero essere combinate in mille modi diversi, e proprio perché esso ha infiniti sensi. Quando venga il momento in cui un senso deve essere posto, e riconosciuto, interverrà il carisma del detentore dell'interpretazione piú autorevole a stabilire il consenso. Possedere la chiave dell'interpretazione, questo è il potere.

Nelle scuole esoteriche – al cui *genus* appartengono oggi le scuole psicanalitiche – la lotta per il potere è la lotta per chi detiene il carisma dell'interpretazione migliore, in un contesto in cui l'interpretazione è infinita (e proprio per questo si aspira inconsciamente a riconoscerne una piú garantita delle altre). È solo in una comunità retta dall'ossequenza al modo simbolico che si avverte l'esigenza di una *auctoritas*. È solo dove si nega l'esistenza del codice che si deve cercare un garante del modo simbolico. Dove c'è codice il potere è diffuso nelle maglie stesse del sistema, il potere è il codice. Un potere elimina l'altro, occorre pur scegliere uno dei due.

La vicenda dell'esegesi medievale si riassume nella lotta fra la libertà del modo simbolico, che richiede una *auctoritas*, e l'instaurazione di un codice che deve fondare l'autorità indiscutibile della Ragione. Vince, con la scolastica, il codice. San Tommaso sancisce la morte del modo simbolico. Per questo, da quel momento in avanti, le epoche successive andranno a praticare il modo simbolico al di fuori della Chiesa, che lo riserva (e lo disciplina) per riassorbire le deviazioni mistiche, o per offrire una simbologia orientata (già allegoria) alle masse. Culto, non mito. Il Sacro Cuore come *mandala* per chi deve coltivare buoni sentimenti, ma non folgorazioni numinose che porterebbero a insostenibili nuove metafisiche e a teologie nichilistiche, ormai privilegio della cultura laica.

## 5. *Il modo simbolico nell'arte.*

Esauritosi nel filone del pensiero teologale, mentre si diffonde liberamente per i canali della mistica e delle teologie eretiche, il modo simbolico trova una delle sue piú folgoranti realizzazioni (e discipline) nell'arte moderna. Qui non si sta pensando alla teoria romantica dell'arte come simbolo. Si sta piuttosto pensando alle poetiche del simbolismo dove il simbolo viene riconosciuto come un modo particolare di disporre strategicamente i segni affinché essi si dissocino dai loro significati codificati e diventino capaci di veicolare nuove nebulose di contenuto. Il simbolo in questa prospettiva non è coestensivo all'estetico: è *una* tra le varie strategie poetiche possibili.

Le basi del simbolismo poetico possono essere metafisiche, come avviene ancora nelle *Correspondances* di Baudelaire: la natura è un tempio in cui viventi colonne si lasciano talvolta sfuggire confuse parole: l'uomo vi passa, attraverso foreste di simboli che lo guardano con occhi familiari. Simili a lunghi echi che di lontano si confondono in una tenebrosa e profonda unità, vasta come la notte e la luce, i profumi, i colori e i suoni si rispondono. Ma questa metafisica non ha nulla a che vedere con quelle di molti simbolismi mistici. Gatti o albatros, i simboli di Baudelaire sono privati, nel senso che non rinviano a un codice o a un sistema di archetipi. Diventano simboli solo nel contesto poetico. Mallarmé lo dirà in modo piú 'secolare': esiste una tecnica della suggestione, che talora contestualizza proprio eliminando il contesto, isolando la parola sulla pagina bianca.

Se nel simbolismo delle origini potevano rimanere echi di un simbolismo mistico, il modo simbolico si instaura nella sua forma piú pura e secolare, nella poesia contemporanea col *correlativo oggettivo* eliotiano. Si sa che, fra tutti i teorici, quello che ha meno parlato di correlativo oggettivo è stato proprio Eliot – che pure non ha avuto pudori a usare con abbondanza anche archetipi provenienti dalla simbologia dei miti arcaici. Correlativo oggettivo rimane per molti versi un termine sinonimo di *epifania*, cosí come il procedimento è esemplificato e teorizzato in Joyce. In ogni caso si tratta di presentare un evento, un oggetto, un fatto che, nel contesto



in cui appare, si riveli in qualche modo *fuori posto*, per chi non si pieghi alla logica simbolica [cfr. Eco 1962].

Una cartina di tornasole per verificare lo spiazzamento del simbolo possono essere le *regole conversazionali* di Grice [1967]. Forse lo scambio quotidiano di informazioni soggiace a regole piú complesse di quelle elencate da Grice; ma si assumono quelle di Grice come le piú soddisfacenti, per ora: forse in seguito una normativa piú complessa potrà nascere non dalla fenomenologia degli usi normali ma proprio dalla tipologia degli usi devianti, da una ispezione condotta sulle opere letterarie di tutti i casi in cui qualcosa rivela la propria natura simbolica perché si mostra come fuori posto.

Pare a chi scrive che la maggior parte delle figure retoriche, massime la metafora, si segnalino perché violano la regola della *qualità*, che impone di dire sempre la verità, o di assumere che si sta dicendo la verità. Lo si è già detto (cfr. § 2.4), un tropo, se preso nel proprio senso letterale, dice qualcosa che non può verosimilmente riferirsi al mondo possibile delle nostre credenze: si deve cercare un senso secondo, e lo si deve trovare. Non si è ancora alla nebulosa simbolica. Restano le violazioni delle altre tre regole: sii pertinente, non essere oscuro, non dire piú o meno di quello che è richiesto dalle circostanze comunicative. Quando queste regole vengono violate, ed è pensabile che non siano violate per errore, scatta l'*implicatura* e si cerca di capire cosa il parlante voleva 'dare a intendere'. Non tutte le implicature rinviano al modo simbolico, ma si crede che ogni apparizione del modo simbolico in un contesto artistico assuma inizialmente le forme dell'implicatura. L'implicatura conversazionale scatta semplicemente perché una risposta non pare soddisfare in modo ragionevole la richiesta formulata dalla domanda. Che anche in una implicatura conversazionale possa essere introdotto il modo simbolico non è da escludersi, ma è raro. L'implicatura testuale invece può prendere due strade. Può da un lato riprodurre in un testo l'implicatura conversazionale, e spingere il destinatario a fare inferenze, o nominare e descrivere oggetti e azioni la cui insistita presenza in quel contesto appaia – dal punto di vista letterale – gratuita, ridondante, eccessiva, sfasata. Qualcosa non rientra nei termini della 'sceneggiatura' che ci si attendeva. Quando il maestro zen, a una domanda su cosa sia la vita, alza il proprio bastone, intravve-

do una volontà di implicatura al di fuori delle sceneggiature normali (registrate dall'enciclopedia). Devo supporre non che quel bastone costituisca il rifiuto di rispondere (sia cioè non pertinente) ma *abbia una pertinenza diversa*, sia di fatto la risposta, salvo che si tratta di una espressione gestuale che posso riempire di contenuti diversi, plurimi, probabilmente non riducibili a una interpretazione univoca. La risposta non pertinente mi ha introdotto al modo simbolico, devo mettermi alla ricerca di una pertinenza *altra*.

Cosí procede l'implicatura testuale che introduce al modo simbolico. Mi descrive un oggetto che in quel contesto, se si seguissero le sceneggiature normali, *non dovrebbe avere il rilievo che ha*. O la descrizione non è pertinente, o prende piú spazio di quel che dovrebbe, o procede in modo ambiguo, rendendomi piú difficile la percezione dell'oggetto (procedimento di *straniamento*). Allora si 'annusa' il modo simbolico: l'oggetto descritto *deve* avere funzione epifanica. «Stephen si sorprese a osservare a destra e a sinistra parole casuali, stolidamente stupefatto che queste parole si fossero cosí in silenzio vuotate del loro senso immediato, finché ogni piú banale insegna di negozio gli legò la mente come un incantesimo...» [Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, cap. V].

Produrre epifanie significa «piegarsi sopra le cose presenti e attuali e lavorarvi attorno a foggiarle in modo che una pronta intelligenza può andare oltre e penetrare nell'intimo del loro significato, ancora inespresso» [*Stephen Hero*, cap. XIX]. L'oggetto rinvia a una nebulosa di contenuti, che non possono essere tradotti (la traduzione uccide l'epifania, ovvero l'epifania è infinitamente interpretabile a patto che nessuna interpretazione venga fissata in modo definitivo). Ora l'oggetto che si epifanizza non ha, per epifanizzarsi, altri titoli se non quello che di fatto si è epifanizzato. Perché si epifanizzi bisogna che sia posto strategicamente in un contesto che lo rende da un lato rilevante e dall'altro non pertinente secondo le sceneggiature registrate dall'enciclopedia. Funziona come un simbolo, ma è un simbolo *privato*: vale solo *in* e *per* quel contesto. La «ragazza uccello» di Joyce, la «carrucola del pozzo» di Montale, la paura mostrata in «un pugno di polvere» di Eliot, non rinviano a un sistema di simboli precedentemente istituito da qualche mitologia, sono fuori sistema, ovvero fanno sistema solo con altri oggetti ed eventi di quel testo. Citati fuori testo, come si sta facendo, non sono piú simboli, ma etichette, bandierine, puntine da disegno con la capocchia colorata che rinviano a posizioni simboliche già esperite e ancora esperibili. Nulla a che vedere con la Croce, il *Mandala*, la Falce e il Martello. Possono funzionare come coagulatori di consenso snobistico (noi che ci riconosciamo intorno alla citazione della *madeleine*...) ma sono privi di quel potere che hanno i simboli dei miti e dei rituali.



In questo consiste *la loro completa secolarizzazione*. Essi sono secolarizzati in un triplice senso: anzitutto perché sono privi della capacità di instaurare controllo sociale e di permettere manipolazioni del potere (se non, lo si è detto, per una conventicola di interpreti a pari livello di carisma); poi perché sono veramente aperti, in quanto privati; infine perché, pur essendo aperti, non consentono mistificazioni, ovvero non consentono sequenze interpretative incontrollabili, perché sono controllati dal testo e dall'intertestualità.

Francesco Orlando [1968] considera un poema in prosa di Mallarmé, *Frisson d'hiver*. Il poema non presenta particolari difficoltà di interpretazione tropica, le metafore o gli altri traslati sono contenuti e comprensibili. Ciò che in esso colpisce è la descrizione ossessiva di una pendola, di uno specchio, e di altri elementi di arredamento: fuori posto perché insistiti, fuori posto perché la complessiva confortevolezza dell'arredamento contrasta con l'apparizione, tra un paragrafo e l'altro, di ragnatele tremolanti nell'ombra delle volte. Si trascurano altri indici di spaesamento, dovuti alle poche battute di dialogo di una interlocutrice misteriosa, e dall'appello che il poeta le rivolge. Il critico è costretto a riconoscere subito che quegli oggetti di arredamento *non possono* stare soltanto per se stessi. «Che in tutto il testo sia presente una carica simbolica... è reso indubbio dalla stessa irrazionalità del parlare di ciò di cui si parla, cosí come se ne parla» [*ibid.*, p. 380]. Di lí il tentativo di interpretazione, che da un lato lega il significato di quegli oggetti a una enciclopedia intertestuale mallarméana, dall'altro li collega tra loro, in un sistema co-testuale di rimandi. L'operazione interpretativa investe quegli oggetti di contenuti abbastanza delimitati (distanza temporale, desiderio di regressione, rifiuto del presente, antichità...) e quindi ritaglia una zona di enciclopedia a

cui le espressioni rimandano. Ma non si tratta di un fissaggio allegorico: non c'è elaborazione di codice, al massimo un orientamento ai codici possibili. Non si ha qui l'infinità incontrollabile del simbolo mistico, perché il contesto controlla la proliferazione dei significati; ma nello stesso tempo, sia pure entro i confini del campo semantico della 'temporalità', il simbolo rimane aperto, continuamente reinterpretabile. Tale è la natura del simbolo poetico moderno.

Un altro esempio, tratto da *Sylvie* di Gérard de Nerval; e mi rifaccio alle letture di *Sylvie* pubblicate nel numero di «VS» [Violi 1982], e in particolare a Pozzato [1982]. Il Narratore, nel primo capitolo, vive un conflitto tra il suo amore, presente, per una attrice (donna ideale e inattingibile) e la cruda realtà della vita quotidiana. Un trafiletto di giornale letto per caso lo pone (all'inizio del secondo capitolo) in uno stato di *rêverie* in cui egli rievoca (o rivive) gli eventi di un impreciso passato, presumibilmente i giorni dell'infanzia, a Loisy. I contorni temporali di questa rievocazione sono imprecisi e nebulosi, e in questo quadro si pone l'apparizione di una fanciulla dalla bellezza eterea, Adrienne, destinata alla vita monacale.

Nel terzo capitolo, risvegliandosi dal proprio incantato dormiveglia, il Narratore paragona l'immagine di Adrienne a quella dell'attrice, viene colto dal sospetto, che egli stesso riconosce come folle, che si tratti della stessa persona, e si rende conto in ogni caso di stare sovrapponendo le due immagini, come se investisse sull'attrice (presente) l'amore per l'immagine di un passato remoto.

Subitamente il Narratore decide di tornare alla realtà. Per inciso, solo a questo punto tutta la narrazione, che sino ad allora aveva proceduto all'imperfetto, bruscamente passa al presente. Il Narratore decide di partire, durante la notte, e di andare a Loisy, ma non per ritrovare Adrienne, bensí per rivedere Sylvie, che nel secondo capitolo era apparsa come una epifania della concreta, quotidiana realtà (essa, la piccola contadinella) in opposizione alla immagine irreale di Adrienne.

Il Narratore si chiede che ora sia: scopre di non avere orologio. Scende dal portiere, si informa sull'ora, quindi prende una carrozza, e inizia il suo viaggio, concretamente nello spazio, ma idealmente nel tempo, perché durante il tra-



gitto si immerge in una nuova rievocazione che lo trasporta in un'altra zona del proprio passato, presumibilmente meno remota di quella evocata dalla prima *rêverie*.

Ora, tra il momento in cui egli si domanda che ora sia, e quello in cui ottiene l'informazione dal portiere, la sequenza narrativa viene interrotta da questa descrizione:

Au milieu de toutes les splendeurs de bric-à-brac qu'il était d'usage de réunir à cette époque pour restaurer dans sa couleur locale un appartement d'autrefois, brillait d'un éclair refraîchi une de ces pendules d'écaille de la Renaissance, dont le dôme doré surmonté de la figure du Temps est supporté par de cariatides du style Médicis, reposant à leur tour sur des chevaux à demi cabrés. La Diane historique, accoudée sur son cerf, est en bas-relief sous le cadran, où s'étalent sur un fond niellé les chiffres émaillées des heures. Le mouvement, excellent sans doute, n'avait pas été remonté depuis deux siècles. Ce n'était pas pour savoir l'heure que j'avais acheté cette pendule en Touraine.

Quale è la funzione diegetica di questa descrizione, dal punto di vista della successione degli eventi, del decorso dell'intreccio (in sede discorsiva) e della ricostruzione della *fabula* (in sede narrativa)? Nessuna. Il lettore sa già che il Narratore non ha un orologio funzionante. D'altra parte la descrizione non aggiunge nulla alla identificazione delle sue abitudini o delle sue caratteristiche psicologiche. La presenza di quell'orologio appare *strana*, e in ogni caso *rallenta* l'azione. Il lettore deve comprendere che se l'autore ha introdotto quella descrizione ci deve essere *un'altra ragione*.

Quale sia questa ragione il lettore potrà inferirlo (se vuole!) dai capitoli successivi. Nel quarto capitolo Nerval non narra il suo viaggio presente (o contemporaneo al tempo del discorso) a Loisy: seguendo la propria memoria egli vaga, come si è già detto, in un altro tempo, a metà strada tra l'infanzia remota e il tempo in cui, adulto, si muoveva al momento della partenza. Un tempo dilatato, che si distende dal quarto al sesto capitolo. All'inizio del settimo vi è un breve ritorno al tempo dell'enunciato iniziale (suffragato da un sapiente uso dei tempi verbali [cfr. Cottafavi 1982]), quindi il Narratore inizia una nuova *rêverie* circa un viaggio 'incantato' all'abbazia di Chaalis, dove *crede* (ma non ne è sicuro) di aver intravisto per la seconda ed ultima volta Adrienne. I contorni temporali di questa esperienza sono assolutamente

impalpabili e 'nebbiosi': è accaduto prima o dopo le esperienze infantili rievocate nei capitoli precedenti? Ha veramente visto Adrienne, o si è trattato di una allucinazione? Questo capitolo costituisce un passo chiave dell'intero libro, e obbliga il lettore a considerare tutta la storia narrata nei capitoli precedenti e in quelli successivi come la vicenda di una ricerca impossibile del tempo perduto. Il Narratore di *Sylvie* non è il Narratore della *Recherche* (anche se Proust è forse colui che ha meglio capito Nerval) e non riuscirà mai a riconquistare il proprio passato, a ricomporre le tensioni della propria memoria attraverso la mediazione dell'arte. *Sylvie* è la storia di un fallimento (tragico) della memoria, e al tempo stesso la storia del fallimento di una ricerca di identità. Il Narratore non è solo incapace di ricomporre i frammenti del proprio passato, fallisce anche nel distinguere l'immaginario dal reale. Sylvie, Adrienne e Aurelia (l'attrice) sono tre attori e tre incarnazioni attoriali dello stesso attante, e ciascuna delle tre diventa a turno l'immagine di un ideale perduto, ciascuna delle tre, a turno, si oppone alle altre due (alla loro assenza, alla loro morte, alla loro fuga), e il libro è dominato dalla sensazione impalpabile che il Narratore ami, desideri, rimpianga sempre la stessa donna [cfr. Pezzini 1982].

È a questo punto che l'orologio rinascimentale acquista tutta la sua pregnanza simbolica. Il lettore deve (a un certo punto) rileggere il passo citato per riconoscerne tutte le potenze suggestive. L'orologio è il simbolo che rinvia alla impalpabilità del ricordo, all'incombenza del passato, alla fugacità e inafferrabilità del tempo, ai ricordi sfuggenti di altre epoche – a tutti i tempi, il preromanticismo russoviano, il rinascimento dei Valois, a cui i vari capitoli della storia fanno continuamente riferimento.

Questo orologio incapace di dire il tempo (suggerendone molti, preteriti e imprecisi) è l'epitome di tutti gli 'effetti nebbia' di cui *Sylvie* è intessuto [cfr. Barbieri 1982].

Come simbolo è *aperto* – e tuttavia è sovradeterminato dal contesto. È *certamente* un simbolo, ma di che cosa sia simbolo rimane *incerto*, cosí come certe e incerte, al tempo stesso, sono le ragioni del suo accadimento testuale.

L'episodio dell'orologio ha valenze simboliche perché può



essere indefinitamente interpretato. Il suo contenuto è una nebulosa di possibili interpretazioni. Esso è aperto allo spostamento continuo da interpretante a interpretante, nessuno dei quali potrà mai essere definitivamente autorizzato dal testo. Il simbolo sta a suggerire che c'è qualcosa che potrebbe essere detto, ma questo qualcosa non potrà mai essere detto una volta per tutte, altrimenti a quel punto il simbolo cesserebbe di dirlo.

Una cosa sola il simbolo dice con assoluta chiarezza, ma questa cosa non ha a che fare col suo contenuto (in quanto enunciato) bensí con la sua enunciazione, con la ragione per cui è stato enunciato: esso dice di essere *un artificio semiotico che deve funzionare secondo il modo simbolico*, per tenere in esercizio la semiosi illimitata.

## 6. *Simbolo, metafora, allegoria.*

Appare ora chiaro che cosa distingua il modo simbolico dalla metafora o dall'allegoria. Una metafora non può essere interpretata letteralmente. In termini estensionali (sia pure rispetto a un mondo possibile) essa non dice mai la verità, ovvero non dice mai qualcosa che il destinatario potrebbe tranquillamente accettare come letteralmente vero. La menzogna della metafora è cosí palese (una donna non è un cigno, un guerriero non è un leone) che se la metafora fosse presa letteralmente il discorso 's'ingripperebbe', perché si avrebbe un inspiegabile 'salto di *topic*'. Occorre interpretare la metafora come figura.

Non cosí accade col modo simbolico. Anche il destinatario ottuso che non lo coglie come tale può decidere che, preso in senso letterale, ciò che viene detto non blocca la coerenza semantica. Il destinatario ottuso al massimo non capirà perché l'autore abbia perso tanto tempo per dirgli qualcosa di inutile. E persino un destinatario 'acuto' può decidere di ignorare una strategia simbolica. Cosí come un destinatario *troppo* acuto, può talora decidere di individuare una strategia simbolica là dove rimarrebbe dubbio se il testo la incoraggi.

Vorrei citare un caso di 'indecidibilità' simbolica, ma di

assoluta evidenza metaforica. Si veda questo sonetto di Giovan Battista Marino:

> Onde dorate, e l'onde eran capelli,
> navicella d'avorio un dí fendea;
> una man pur d'avorio la reggea
> per questi errori preziosi e quelli;
> e, mentre i flutti tremolanti e belli
> con drittissimo solco dividea,
> l'òr delle rotte fila Amor cogliea,
> per formarne catene a' suoi rubelli.
> Per l'aureo mar, che rincrespando apría
> il procelloso suo biondo tesoro,
> agitato il mio core a morte gía.
> Ricco naufragio, in cui sommerso io moro,
> poich'almen fûr, ne la tempesta mia,
> di diamante lo scoglio e 'l golfo d'oro!

Mi è accaduto di analizzarlo nel corso di un seminario, cercando di spiegarne il funzionamento metaforico (piú o meno nei termini del modello interpretativo proposto in questo libro nel capitolo sulla metafora). Non è il caso di insistervi molto; secondo le modalità del concettismo barocco, Marino sta qui descrivendo una donna che si pettina (e d'altra parte lo suggerisce subito nel primo verso).

Al termine dell'analisi Paolo Valesio mi aveva fatto notare che del sonetto si poteva dare un'altra interpretazione. Quei flutti in cui il poeta vorrebbe immergersi, navicella e pettine, anch'egli, non sono solo capelli. Il sonetto dice qualcosa di piú, il percorso erotico che suggerisce è ben piú radicale. Avevo obbiettato che nulla (alla luce delle competenze linguistiche del lettore, e delle chiavi che il contesto offre) autorizzava quella interpretazione *metaforica*, e confesso che ho preso il suggerimento come una illecita licenza 'decostruttivistica', un tentativo di far dire al testo quello che non si poteva (non si doveva) fargli dire.

Ora sarei molto piú prudente. L'interpretazione piú scopertamente sessuale non dipende certo dalla strategia metaforica: la metafora dice nave per pettine e mare per chioma, è tutto. Ma possiamo chiederci perché il poeta abbia tanto insistito su di una metafora cosí evidente. Se vi ha insistito perché si era impegnato su di un *topos* della versificazione barocca, il discorso si chiude: c'è una ragione (extratestuale) dell'insistenza. E personalmente sospetto che di ragioni non



ve ne siano altre. Ma si può impedire al lettore (mi posso impedire io, mentre rileggo) di sospettare qui – ed in ogni variazione di questo topos – una insistenza eccessiva, uno spreco di energie testuali, una consunzione quasi rituale di ricchezze semiotiche? Possiamo evitare la sensazione che il poeta barocco insista tanto per avvisarci che egli intende suggerire qualcosa di piú?

Ed, ecco che a questo punto il testo *può* essere letto nel modo simbolico, e allora non v'è ragione di arrestarsi all'interpretazione sessuale: vengono suggeriti molti e piú imprecisi annientamenti, discese in gorghi oscuri, volontà di perdersi in qualche immemoriale profondità.

Se però non si vuole prendere questa strada, il modo simbolico non prevarica, come fa la metafora. Ci lascia liberi, una volta interpretata la metafora, di riconoscere una dama che, davanti allo specchio, mollemente e inutilmente si pettina.

Cosa accade infine con l'allegoria? Diversamente dalla metafora, e in analogia col modo simbolico, il destinatario può decidere di intenderla letteralmente. Dante potrebbe benissimo voler dire davvero che stava viaggiando per una foresta e che vi ha incontrato tre fiere; o che ha visto una processione con ventiquattro vegliardi. Come il modo simbolico, l'allegoria suggerisce al massimo l'idea che ci sia, in quel testo, uno spreco rappresentativo. Salvo che mentre nei casi di modo simbolico qualcosa appare, nel testo, per durarvi un tempo brevissimo, l'allegoria è sistematica e si realizza su di una vasta porzione testuale. Nella sua invadenza pirotecnica, inoltre, essa mette in gioco immagini *già viste* da qualche altra parte. Di fronte alla allegoria (salvo testi di civiltà poco conosciute, nel qual caso appunto il filologo si interroga sulla dubbia natura allegorica della rappresentazione) gioca un immediato richiamo a codici iconografici già noti. La decisione di interpretarla nasce di solito dal fatto che questi iconogrammi appaiono evidentemente legati l'un l'altro da una logica già resaci familiare dal tesoro dell'intertestualità. L'allegoria rinvia a delle sceneggiature, a dei *frames* intertestuali che già conosciamo. Il modo simbolico mette invece in gioco qualcosa che non era stato ancora codificato.

Nulla vieta, e spesso probabilmente accade, che ciò che era nato come allegoria (nelle intenzioni di un remotissimo

autore) funzioni per destinatari estranei alla sua cultura come strategia simbolica. O che, senza generare sospetti, scivoli nella pura letteralità. Un testo, nel suo rapporto con gli interpreti, provoca molti effetti di senso che l'autore non aveva previsto (e forse questo è probabilmente il caso del sonetto di Marino) e altri (che l'autore aveva previsto) lascia scivolare nel nulla. Cosí come nelle interazioni quotidiane crediamo talora che uno sguardo (rivoltoci per caso) sia una promessa o un invito; e altre volte non avvertiamo l'intensità di un altro sguardo (rivoltoci in modo che altri credeva eloquente), e un rapporto possibile si blocca, o si banalizza. E spesso quella interazione diventa *un testo diverso* a seconda di come noi abbiamo sopravvalutato o disatteso l'intensità di quello sguardo.

## 7. *Conclusioni.*

Ma queste conclusioni, a cui conduce l'analisi del modo simbolico in poesia, valgono per ogni attuazione del modo simbolico e forniscono la spia per una definizione semiotica dei suoi meccanismi. Facendo astrazione da ogni metafisica o teologia soggiacente, che conferisce una particolare verità ai simboli, si può dire che il modo simbolico non caratterizza un particolare tipo di segno né una particolare modalità di produzione segnica, ma solo una modalità di produzione o di interpretazione testuale. Secondo la tipologia dei modi di produzione segnica (ricordata nel primo capitolo), il modo simbolico presuppone sempre e comunque un processo di *invenzione* applicato a un *riconoscimento*. Trovo un elemento che potrebbe assumere o già ha assunto funzione segnica (una *traccia*, la *replica* di una unità combinatoria, una *stilizzazione*...) e decido di vederla come la proiezione (la realizzazione delle stesse proprietà per *ratio difficilis*) di una porzione sufficientemente imprecisa di contenuto.

Esempio: una ruota di carro può stare ostensivamente come *esempio* per la classe delle ruote (come insegna di un carraio), come *campione* (secondo un meccanismo di *pars pro toto*) per il mondo rurale arcaico (come insegna di una trattoria tipica), come *stilizzazione* per una sede del Rotary Club. Ma elaborando il modo simbolico posso decidere non solo di



presentarlo ma anche soltanto di *riconoscerlo* (quand'anche sia stato presentato per altri fini segnici) come caratterizzato da alcune proprietà: la circolarità, la capacità di procedere tendenzialmente all'infinito, l'equidistanza del mozzo da ogni punto del cerchio, la simmetria raggiata che lega il mozzo al cerchio. Proprietà selezionate certo, a scapito di altre che il modo simbolico *decide* di *non* considerare (ad esempio: che la ruota è di legno, che è prodotto artificiale, che si insudicia sul terreno, che è legata metonimicamente al bue, al cavallo, al mulo, e cosí via). Ma partendo dalle proprietà selezionate si può decidere che l'enciclopedia riconosce – sia pure equivocamente – le stesse proprietà a entità di contenuto non altrimenti interpretabili e cioè non facilmente traducibili in altri segni: per esempio, il tempo (circolare e progrediente), la divinità (in cui tutto è simmetria e proporzione), l'eterno ritorno, la ciclicità del processo vita/morte, l'energia creativa per cui da un unico centro si generano armonicamente le perfezioni circolari di tutti gli esseri... La ruota può rinviarmi a tutte quelle entità insieme, e nella nebulosa di contenuto che costituisco potranno coesistere anche entità contraddittorie come vita e morte. Ora sto usando la ruota secondo il modo simbolico.

Il modo simbolico non elimina la ruota come presenza fisica (ché anzi tutte le entità evocate paiono vivere *nella* ruota e *con* la ruota) né la elimina in quanto veicolo di significati 'letterali'. A un destinatario meno iniziato essa potrà ancora apparire come l'emblema del carraio. Cosí come il profano vede soltanto un calzolaio al lavoro là dove il mistico cabbalista vede nella sua operazione l'azione simbolica di chi a ogni punto della sua lesina non solo unisce la tomaia con la suola ma congiunge tutto ciò che sta in alto con tutto ciò che sta in basso, attirando dall'alto verso il basso la corrente dell'emanazione [Scholem 1960, trad. it. p. 169, a proposito del patriarca Enoch nella tradizione hasidica].

Il modo simbolico è dunque un procedimento non necessariamente di produzione ma comunque e sempre di *uso* del testo, che può essere applicato a ogni testo e a ogni tipo di segno, attraverso una decisione pragmatica ('voglio interpretare simbolicamente') che produce a livello semantico una nuova funzione segnica, associando ad espressioni già dotate di contenuto codificato nuove porzioni di contenuto, quanto

rica, e ogni altra esitazione sarebbe di carattere, per cosí dire, editoriale, dovuta al timore di dover rieditare e aggiornare tutti i testi in cui tale idea è stata usata.

E in verità le pagine che seguono, anche se utilizzano in gran parte il materiale che ho usato per la voce *Codice* nell'*Enciclopedia Einaudi*, possono essere lette come un'autocritica. Quella voce, pubblicata nel 1977, era stata stesa nel 1976, e a conclusione di una serie di miei lavori precedenti in cui il termine «codice» era stato ampiamente adottato e definito nelle sue condizioni d'uso. Deve essere però chiaro che, se di autocritica si tratta, questa autocritica non coinvolge soltanto me: come dovrebbe emergere dalle pagine che seguono (e come ognun sa) se io introducevo nel quadro delle mie riflessioni semiotiche il concetto di codice era perché l'intero sviluppo della linguistica e della semiotica di questo secolo mi indirizzava in tale direzione (cfr., per una discussione su questi usi ed abusi AA.VV., *Intorno al codice* 1976; Napoli 1980; Miceli 1982).

Ora, nel procedere come procedevo, ero guidato da tre idee, di cui una chiara e distinta, le altre due in gran parte confuse.

L'idea chiara e distinta era che se il codice è un sistema elementare costituito dalla correlazione termine a termine di due liste (o sistemi) di entità, cosí come il codice Morse è la correlazione termine a termine degli elementi di due alfabeti, non vale la pena di porre i codici a fondamento di un sistema semiotico complesso, quale per esempio una lingua naturale. Chiunque nel quadro della semiotica contemporanea ha usato la categoria di codice non intendeva ridurla a quella di lessico semplificato, di pura lista di omonimie. Si tentava, a torto o a ragione, di includere in questa categoria anche altre serie di regole e norme: in altri termini la categoria di codice doveva rendere ragione di una grammatica nel suo complesso (semantica e sintassi, e persino una serie di norme pragmatiche che dessero ragione di una competenza esecutiva). Se cosí non fosse stato, /codice/ si sarebbe ridotto a una discutibile sineddoche per indicare confusamente l'insieme delle competenze semiotiche, ovvero per sottolineare la persuasione che i fenomeni di comunicazione fossero regolati da un insieme di competenze comunicative. Il che sarebbe stato assai



poco (anche se si dovrà forse ammettere che talora /codice/ ha voluto dire anzitutto o solo questo).

Questa prima idea chiara ed evidente, era però fondata su una delle due idee confuse di cui dicevo prima. Siccome da molte parti si era usato il termine /codice/ nel senso di cui sopra, si accettava che l'uso fosse corretto, ma non si approfondivano le ragioni, storiche, terminologiche, filosofiche per cui l'uso si era imposto. Si verificava quindi una sorta di situazione battesimale per cui un'intera corrente di pensiero decideva di chiamare /codice/ ciò che si sarebbe potuto chiamare altrimenti, e a scapito del fatto che in altri contesti scientifici /codice/ voleva dire qualcosa di piú preciso ma di meno comprensivo. Come vedremo la decisione battesimale aveva alcune ragioni, ma ho come l'impressione che queste ragioni non siano mai state portate completamente alla luce. In questo capitolo si tratta quindi di riparare a questa leggerezza, e di fondare se non la legittimità almeno la *ragionevolezza* di quell'uso sulla base di una esplorazione in termini di storia delle idee.

In compenso, i miei ultimi scritti erano dominati da un'altra idea, forse altrettanto confusa, ma che tutto sommato a me pare abbastanza feconda. Si veda quanto accade nel *Trattato di Semiotica generale* [Eco 1975]. Qui io imposto metà del libro su una «teoria dei codici» come teoria dei sistemi di significazione; e tuttavia proprio all'interno di questo quadro teorico incominciavo a fare emergere il concetto di enciclopedia che poi avrei sviluppato in scritti successivi, come ad esempio *Lector in fabula* [Eco 1979]. Perché l'idea di enciclopedia emergeva proprio nel vivo di una discussione sui codici? Forse perché, nel discutere il concetto di codice, via via che procedevo, lo correggevo in quello di enciclopedia? Forse perché l'idea del codice non poteva non risolversi in quella di enciclopedia? Nelle pagine che seguono vorrei, nel momento stesso in cui esamino le ragioni di storia culturale che hanno incoraggiato l'uso del termine /codice/, mostrare appunto in che senso una idea 'vasta' di codice già comprendesse quella di enciclopedia.

Quest'ultimo capitolo andrà dunque letto come antistrofe al primo, che apre il presente libro. Come si è mostrato all'inizio che l'idea di segno, erroneamente ridotta al modello 'ristretto' dell'equivalenza, andava riscoperta come idea retta

dal modello 'allargato' dell'inferenza, cosí si dovrà fare per l'idea di codice. Con una differenza non trascurabile. Che per il segno si può legittimamente dimostrare che il modello allargato era quello originario, e che quindi è legittimo riformularlo in tal senso; mentre per il codice sembra che sia avvenuto diversamente, e che l'idea originaria sia stata quella ristretta (per cui ogni sua riformulazione in senso allargato assume l'aspetto di un nuovo e arbitrario battesimo). Se cosí fosse la rilettura critico storica che segue dovrebbe arrivare alla conclusione che l'uso intensivo del termine è stato illegittimo ed è giunta l'ora di far giustizia dell'equivoco. In realtà, sarà proprio in forza della nostra rilettura che rimarrà vivo e vigoroso il sospetto che anche in questo caso, se non le scienze, almeno il linguaggio naturale, o almeno certi suoi gerghi particolari, mescolassero di continuo il modello ristretto con quello allargato.

Se ciò sia stato bene o male è un altro problema: è stato. Si potrà decidere di essere terminologicamente piú cauti in futuro. Ma se è imprudente essere terminologicamente imprecisi è altrettanto imprudente, per doveroso rigore terminologico, perdere di vista una complessa rete di ragioni culturali che hanno incoraggiato l'uso di un termine. È rigore metodologico riconoscere che, in quadri teorici diversi, lo stesso termine diventa una serie di termini piú o meno equivoci, legati da una rete di somiglianze di famiglia. Ma è curiosità filosofica cercare cosa stia al di sotto di queste *somiglianze* e perché si debba parlare di *famiglia*.

### 1.2. Istituzione o correlazione?

Sino alla prima metà di questo secolo la parola /codice/ (tranne rari casi, come quando Saussure parla di «code de la langue») veniva usata in tre sensi precisi: paleografico, istituzionale e correlazionale. Che è poi il modo in cui ne parlano ancora i dizionari correnti.

L'accezione *paleografica* ci offre una traccia per capire le altre due: il *codex* era il tronco dell'albero, da cui si ricavavano le tavolette di legno per scrivere, e quindi diventa il libro. Anche alla base degli altri due sensi di /codice/ vi è sempre un libro: un *code-book* ovvero un *dizionario* per il codice correlazionale, che fa corrispondere certi simboli a certi altri,



e un libro come raccolta di leggi o di norme per il codice istituzionale. C'è il codice Morse e il codice Gelli.

L'accezione *istituzionale* si presta a numerosi equivoci: un codice è un corpo organico di leggi fondamentali, come i codici giuridici, o un insieme di norme la cui organicità non è sempre esplicitata, come il codice cavalleresco? Il codice di diritto penale pare essere un codice correlazionale: non dice esplicitamente che ammazzare è male, ma correla a varie forme di omicidio varie forme di pena; il codice di diritto civile è invece nello stesso tempo un insieme di disposizioni su come si deve agire ('fai cosí') e di sanzioni correlate alla violazione della norma ('se non fai cosí incorrerai nella tale sanzione').

L'accezione *correlazionale* pare piú precisa e rigorosa, come ben sanno gli agenti segreti: niente di meglio definibile di un codice crittografico. Eppure una breve ispezione nell'universo della crittografia farà sorgere tale mole di problemi che dalla accezione crittografica, analizzata in tutti i suoi aspetti, si potrà facilmente risalire a tutte le altre.

### 1.3. Fortuna del codice.

Ma quello che per ora ci interessa è la fortuna che il termine /codice/ ha avuto dagli anni cinquanta di questo secolo. Diciamo subito che si è scelta la data con una certa ragione: sono gli anni in cui appaiono *The Mathematical Theory of Communication* di Shannon e Weaver [1949] e *Fundamentals of Language* di Jakobson e Halle [1956].

Possiamo dire che da questo volgere di secolo il termine incontra una fortuna sempre maggiore: si riformula l'opposizione saussuriana *langue-parole* in termini di *codice-messaggio*, si parla di codice fonologico, codice linguistico, codice semantico; si introduce la nozione di codice parentale e di codice dei miti; si fa cenno sovente a un codice estetico e in ogni caso a numerosi codici artistici e letterari; si ripropone la nozione di codice per i sistemi di norme su cui si basa una cultura e si parla di codici delle varie culture; la biologia introduce il concetto di codice genetico, si va alla ricerca di codici della comunicazione animale, al massimo chiedendosi se vi siano forme di comunicazione basate sul codice e altre senza codice; a questo riguardo, proprio là dove si avanza da va-

rie parti il sospetto di un linguaggio senza codice, si discute sull'esistenza di un codice iconico; nell'opporre il *discreto* e il *digitale* al *continuo* e all'*analogico*, da un lato ci si chiede se il secondo corno dell'opposizione costituisca il luogo del 'naturale' e 'spontaneo' non codificato, dall'altro ci si domanda se sia pensabile un codice analogico; si avanza l'idea di un codice della percezione e di un codice dei processi neurofisiologici; e infine ecco farsi strada i codici sociali, i codici di comportamento interattivo, i codici di classe, i codici etnolinguistici; mentre appare ormai fuori di dubbio che esistano codici gestuali, codici fisiognomici, codici culinari, codici olfattivi, musicali, tonemici e paralinguistici, prossemici, architettonici...

L'idea di codice sembra penetrare non solo nell'universo del culturale ma anche in quello del naturale, creando sospetti di omonimia, metaforizzazione, prestito illegittimo, indulgenza alle mode terminologiche. Ma anche se questi sospetti fossero autorizzati rimarrebbe pur sempre da chiedersi il perché di queste licenze. L'esplosione di un termine, che dal proprio crogiuolo disciplinare assurge agli onori di termine-chiave per piú discipline, e di termine-legame che assicura la circolazione interdisciplinare, non è un fatto nuovo: evoluzione, energia, inconscio, struttura, ma prima ancora filologia, barocco (era solo il nome di un sillogismo), meccanismo, la storia culturale pullula di inquinamenti terminologici del genere, che creano ad un tempo confusione e coesione, involuzione feticistica e sviluppi fecondi. Ma in ciascuno di questi casi il termine diventa l'orifiamma di una temperie culturale, non di rado l'emblema di una rivoluzione scientifica: sotto l'uso diffuso del termine sta una sorta di tendenza generale (in letteratura artistica si direbbe un *Kunstwollen*), e se l'uso del termine rischia di essere vago, la tendenza è precisa, descrivibile e analizzabile nelle sue componenti.

Diciamo, per iniziare, che la nozione di codice implica in ogni caso quella di *convenzione*, di accordo sociale – da un lato – e di meccanismo retto da *regole* – dall'altro. Si badi che non si è ancora detto 'meccanismo comunicativo', come verrebbe spontaneo di annotare, perché se è codice anche una istituzione, come quella cavalleresca, o il sistema delle regole di scambio parentale, non è detto che queste istituzioni e queste regole siano concepite a fini di comunicazione.



### 1.4. Dalla parentela al linguaggio.

Il concetto di codice viene a sancire una persuasione che circolava già quando il termine non aveva ancora fatto la sua apparizione ufficiale. Nelle *Structures élémentaires de la parenté* di Lévi-Strauss [1949] la parola codice non compare che per inciso, mai come termine tecnico (per esempio alludendo a «molti codici contemporanei», trad. it. p. 71): le categorie sono quelle di *regole, sistema, struttura*. E d'altra parte anche quando propone il suo parallelo tra linguistica e antropologia [1945] Lévi-Strauss parla di *sistema* fonologico e non di codice. Il termine appare come categoria solo con l'analisi dei miti in *La Geste d'Asdival* [1958-59].

Ma nel capitolo conclusivo delle *Structures élémentaires* l'equazione regola-comunicazione-socialità era già posta in modo inequivocabile: «Linguisti e sociologi non soltanto impiegano gli stessi metodi ma si applicano allo studio del medesimo oggetto. Da questo punto di vista, in effetti "esogamia e linguaggio hanno la stessa funzione fondamentale: la comunicazione con gli altri e l'integrazione del gruppo"» [Lévi-Strauss 1949, trad. it. p. 631]. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che attraverso l'influenza del discorso di Lévi-Strauss l'equiparazione tra funzionamento sociale e funzionamento linguistico, mediante il rimando alla linguistica jakobsoniana, imponga definitivamente il richiamo alla nozione di codice.

Ma l'equazione parentela-linguaggio non mira tanto a dimostrare che interagire parentalmente è comunicare, bensí che la società comunica a tutti i propri livelli proprio perché vi è un codice (ovvero una regola) comune sia al linguaggio che ai rapporti parentali e alla struttura del villaggio, e ad altri fenomeni piú o meno esplicitamente comunicativi.

A riprova che l'idea di codice si afferma non tanto per sostenere che tutto è linguaggio e comunicazione, bensí per sostenere l'esistenza di una regola, si veda il primo testo in cui, crediamo, Lévi-Strauss introduce esplicitamente il termine: è il saggio (pubblicato originariamente in inglese) su linguaggio e società [1951] in cui egli riprende le tesi delle *Structures élémentaires* e si sofferma in particolare sulle analogie tra scambio parentale e scambio linguistico. Conscio della avventurosità della sua ipotesi, egli avverte che non è

sufficiente limitare l'indagine a una sola società, o anche a molte, se non si individua un livello ove si renda possibile il *passaggio* da un fenomeno all'altro. Si tratta allora di elaborare un 'codice universale' capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche di ciascun fenomeno; codice il cui uso si riveli legittimo tanto nello studio di un sistema isolato quanto nella comparazione tra sistemi diversi. Si tratta di trovare «strutture inconscie similari... una espressione davvero fondamentale... una corrispondenza formale» (trad. it. p. 78).

Pertanto, al suo primo apparire, come già nella fonologia jakobsoniana, il codice si presenta non tanto come un meccanismo che permette la comunicazione quanto un meccanismo che permette la trasformazione tra due sistemi. Che questi poi siano sistemi di comunicazione di *altro*, è per ora accessorio: quel che conta è che siano sistemi che comunicano *tra loro*.

Già da queste proposte l'idea di codice appare avvolta da un'aura di ambiguità: legata a una ipotesi comunicativa, essa non è garanzia di comunicazione bensí di coerenza strutturale, di tramite tra sistemi diversi. È una ambiguità che chiariremo piú avanti e che dipende da una duplice accezione di /comunicazione/: come *trasferimento* di informazione tra due poli e come *trasformazione* da un sistema all'altro, o tra elementi dello stesso sistema. Per il momento basti osservare che la fusione dei due concetti è feconda: essa suggerisce che ci debbano essere regole solidali per due operazioni distinte e che queste regole oltre che descrivibili siano in qualche modo dominabili da un algoritmo.

### 1.5. La filosofia del codice.

Questo basti anche a insinuare il sospetto che ogni battaglia troppo prematura contro l'invasione dei codici possa celare nell'ombra il desiderio di un ritorno all'ineffabile. Si può anche sospettare – certo – che la fortuna del codice abbia tutte le caratteristiche di un esorcismo, costituisca il tentativo di porre ordine al movimento e organizzazione alle pulsioni telluriche, di individuare un copione là dove c'è solo una danza estemporanea di eventi casuali. Sospetto che agita anche i metafisici del codice, perché il codice, anche quando sia regola, non è per questo una regola che 'chiude', può anche essere una regola-matrice che 'apre', che permette di generare occorrenze infinite, e dunque l'origine di un 'gioco', di un 'vortice' incontrollabile.



In effetti la cultura della seconda metà del secolo è attraversata dal duplice tentativo di pervenire dal vortice al codice per bloccare il processo e riposare nella definizione di strutture maneggiabili, e di tornare dal codice al vortice, per mostrare che è il codice stesso che non è maneggiabile, dato che noi non lo abbiamo *posto*, ma esso è un dato che pone noi (non noi parliamo i linguaggi, sono i linguaggi che *ci* parlano). E tuttavia l'avere avvertito il bisogno di combattere questa battaglia significa che il problema delle regole, della loro origine e del loro funzionamento è stato proposto, e con esso l'esigenza di spiegare in termini unificati i fenomeni individuali e quelli sociali. Quindi l'irruzione del codice ci dice che la cultura contemporanea vuole costruire oggetti di conoscenza o dimostrare che alla radice del nostro funzionare come esseri umani vi sono degli oggetti sociali conoscibili. La nozione di codice è insieme condizione preliminare e conseguenza immediata di un progetto istitutivo delle scienze umane. Utopia le scienze umane, sarà utopia la ricerca dei codici: la sorte dei due concetti è intimamente legata, il codice è lo strumento categoriale di quel compito scientifico che sono le scienze umane. Sconfitto il codice, dell'umano non si darà piú scienza, e sarà il ritorno alle filosofie dello Spirito creatore.

Si tratta allora di costruire la categoria di codice, di distinguerla da quello che non può essere definito come tale, di delimitarne le possibilità d'impiego. Il che non significa dire che si lasceranno in ombra le altre questioni agitate in queste pagine introduttive. Semplicemente esse saranno ricondotte al modello di base. Anche quando siano giudicate metodologicamente illegittime dovrà risultarne la legittimità storica, e cioè si cercherà di capire perché malgrado l'illiceità della metaforizzazione, la metafora risulti convincente. Una volta individuate le similarità si potrà asserire che sulla similarità non si costruisce un sillogismo. Ma almeno si sarà capito come e perché ha funzionato un corto circuito. Lo zoologo sa benissimo che Achille non è un leone, e il suo compito è quello di circoscrivere l'unità zoologica leone nelle sue caratteristiche peculiari. Ma se avrà un minimo di sensibilità poetica

dovrà capire perché Achille viene detto leone e non cane o iena. Per poco che sappia di Achille.

## 2. *Il codice come sistema.*

### 2.1. Codici e informazione.

Nei testi dei teorici dell'informazione vi è una netta distinzione tra informazione come misura statistica della equiprobabilità degli eventi alla fonte, e significato. Shannon [1948] distingue il significato di un messaggio, irrilevante per una teoria dell'informazione, dalla misura della informazione che si può ricevere quando un dato messaggio, fosse pure un singolo segnale elettrico, viene selezionato tra un insieme di messaggi equiprobabili.

Apparentemente il problema del teorico dell'informazione sembra essere quello di 'mettere in codice' un messaggio secondo una regola di questo tipo:

| | | |
|---|---|---|
| si trascriva | A come | 00 |
| | B | 01 |
| | C | 10 |
| | D | 11 |

ma in realtà il teorico dell'informazione non è immediatamente interessato alla correlazione tra segnali binari e il loro possibile contenuto alfabetico. Egli è interessato al modo piú economico con cui trasmettere i propri segnali senza ingenerare ambiguità e neutralizzando rumori sul canale o errori di trasmissione. Pertanto, ammesso che egli voglia mettere in codice lettere alfabetiche, la sua trasmissione risulterà piú sicura se inventerà un 'codice' capace di consentire messaggi piú ridondanti, per esempio:

| | | |
|---|---|---|
| si trascriva | A come | 0001 |
| | B | 1000 |
| | C | 0110 |
| | D | 1001 |

Il problema della teoria dell'informazione è la sintassi interna del sistema binario, non il fatto che le sequenze espresse dal sistema binario possano esprimere come loro contenuto lettere alfabetiche o qualsiasi altra sequenza di entità. Il codice di cui parla il teorico dell'informazione è un sistema *monoplanare*, e come tale si può definire non un codice bensí un *sistema*, ovvero un s-codice [cfr. Eco 1975].



### 2.2. Codici fonologici.

In tal senso anche un codice fonologico è un s-codice, e l'uso di chiamare /codici/ gli s-codici è dovuto proprio all'applicazione dei criteri informazionali ai sistemi fonologici [Jakobson-Halle 1956].

Gli elementi di un sistema fonologico sono sforniti di significato, non corrispondono a nulla, non sono correlabili a nessun contenuto. I tratti distintivi che costituiscono e caratterizzano reciprocamente i fonemi, fanno parte di un puro sistema di posizioni e opposizioni, una struttura. L'assenza o la presenza di uno o piú tratti (esprimibile e calcolabile in termini binari) distingue un fonema da un altro. Un sistema fonologico è retto da una regola (sistematica) ma questa regola non è un codice. Perché allora si è parlato di codice fonologico e non soltanto e piú correttamente di sistema fonologico? Jakobson [1961] elaborando per la prima volta nel modo piú compiuto la sua teoria dei rapporti tra fonologia e teoria matematica della comunicazione, appare conscio della differenza che stiamo sottolineando. Ma in altri testi si rende conto che il sistema non-significante dei tratti distintivi è strettamente legato al codice linguistico vero e proprio. Non è che prima venga il sistema fonologico e poi, grazie ad esso, la lingua con la sua dialettica di *signantia* e di *signata*, ma la lingua stessa, nel suo porsi in azione per funzioni di significazione, organizza a un tempo le proprie regole correlazionali e i sistemi da correlazionare. E gioca in questa confusione voluta l'esigenza che cercavamo di enucleare: che cioè sotto l'appello al codice non sta tanto l'idea che tutto sia comunicazione bensí quella che tutto ciò che è comunicazione (natura o cultura che sia) è soggetto a regola e a calcolo, e quindi è analizzabile e conoscibile, cosí come è generabile per trasformazioni di matrici strutturali che sono oggetto (e sorgente) di calcolo. Che è poi a pensarci bene l'esigenza dei teorici della comunicazione; è possibile mettere in codice (per rendere i messaggi facilmente trasmissibili) perché alla radice

della comunicazione vi è un calcolo, e quindi il processo della comunicazione può essere oggetto di scienza (onde conoscerlo) e di tecnica (onde dominarlo).

In questo nodo di esigenze filosofiche sta il duplice uso di codice. Distinguere le due accezioni del termine (s-codici da codici propriamente detti) è fondamentale per la prosecuzione corretta di un discorso semiotico. Riconoscere il perché della loro confusione è fondamentale per fare, attraverso la storia della parola codice, una storia delle idee del nostro tempo.

### 2.3. Sistemi semantici e s-codici.

Sono s-codici anche quelli studiati dalla semantica strutturale, sia in linguistica che in antropologia culturale. Essi sono sistemi di pertinentizzazione di uno spazio o universo di contenuto.

Si veda un sistema di relazioni parentali e si considerino le seguenti proprietà: *a*) gerarchie di generazione in rapporto a Ego; *b*) differenze sessuali; *c*) rapporti di discendenza diretta e collateralità. Ne consegue una matrice del tipo che segue espandibile a volontà onde rendere conto anche dei piú complessi rapporti tra famiglie:

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | ecc. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Generazione* | | | | | | | | | | |
| G+2 | + | + | | | | | | | | |
| G+1 | | | + | + | | | | | + | |
| Go | | | | | + | + | | | | |
| G−1 | | | | | | | + | + | | |
| G−2 | | | | | | | | | | |
| *Sesso* | | | | | | | | | | |
| m | + | | + | | + | | + | | + | |
| f | | + | | + | | + | | + | | |
| *Linea* | | | | | | | | | | |
| $L_1$ | + | + | + | + | | | + | + | | |
| $L_2$ | | | | | + | + | | | + | |
| $L_3$ | | | | | | | | | | |

Con tale matrice si analizzano rapporti parentali anche se in una lingua data non esistono termini per esprimere una data posizione. In tal senso questo «codice parentale» è un



s-codice. È del tutto accidentale che in italiano ci siano nomi per ciascuna di queste nove posizioni. Per inciso l'inglese ha anche un termine unico (/sibling/) per indicare insieme le posizioni 7 e 8, mentre l'italiano (con altre lingue) usa il termine linguistico /zio/ anche per posizioni diverse dalla 9 (in una tabella che rilevasse anche le marche di consanguineità, troveremmo degli zii che non sono consanguinei e altri che lo sono), là dove altre lingue hanno un lessico parentale molto piú differenziato.

Quindi una lingua (ovvero il lessico parentale di una lingua) è un codice che correla unità lessicali a posizioni del sistema parentale, ma il sistema parentale, anche quando è detto codice della parentela, è in effetti un s-codice indipendente dalla lingua.

Una volta chiarito cosa sia un s-codice, si potrà ora passare a quegli usi del termine /codice/ che mettono in gioco una vera e propria correlazione.

## 3. *Codice come correlazione.*

### 3.1. Codici e cifre.

In crittografia un codice è un sistema di regole che consentono di trascrivere un dato messaggio (in linea di principio un contenuto concettuale, in pratica una sequenza linguistica già precostituita ed espressa in qualche linguaggio naturale) mediante una serie di sostituzioni tali che attraverso di esse un destinatario che conosca la regola di sostituzione sia in grado di riottenere il messaggio originario. Il messaggio originario è detto 'chiaro', la sua trascrizione è detta 'cifrato'. La crittografia si distingue dai metodi *steganografici*, che consistono nel rendere non percepibile un messaggio in chiaro (messaggi in inchiostro simpatico o nascosti nel tacco di una scarpa, e persino gli acrostici, dove tutte le lettere del messaggio sono esplicitate, basta sapere che occorre considerare solo le prime di ogni parola o di ogni capoverso). Affini ai metodi steganografici sono quelli detti di Sicurezza della Trasmissione (ad esempio si trasmette via radio una frase a velocità tale che solo un apparecchio di registrazione possa raccoglierla e restituirla 'al rallentatore').

La crittografia procede invece sia per *trasposizione* che per

*sostituzione*. I metodi di trasposizione non richiedono regole specifiche, basta sapere che l'ordine della sequenza del chiaro è stato mutato: un esempio tipico è l'anagramma, *Roma* che diventa *Amor* (ma questo è anche un caso di palindromia), o *segreto* che diventa *etgorse*.

I metodi di sostituzione dànno invece luogo alla *cifra* o al codice in senso stretto (detto anche *cloak*). Nella cifra a ogni elemento minimale del chiaro viene sostituito un elemento minimale del cifrato. Una cifra banalissima è quella che sostituisce a ogni lettera dell'alfabeto un numero da 1 a 21. La cifra non sostituisce espressioni con contenuti, bensí unità espressive di un dato sistema con unità espressive di un altro sistema, e in questo senso le lettere dell'alfabeto cifrano i fonemi del linguaggio parlato. Parimenti è una cifra il cosiddetto codice (o piú giustamente 'alfabeto') Morse. Una cifra può introdurre oltre agli elementi corrispondenti termine a termine a quelli del chiaro degli elementi *omofoni*: per esempio la lettera /e/ può essere indicata contemporaneamente dai numeri 5, 6 e 7. Gli omofoni si introducono di solito per evitare di rivelare le frequenze. Infatti chi dovesse interpretare un messaggio cifrato composto di numeri potrebbe basarsi sulle *tabelle di frequenza* della /e/ in una data lingua e individuare il numero che vi corrisponde, se la lettera non viene mascherata da piú omofoni. Del pari si possono introdurre nel cifrato elementi *nulli*, che non corrispondono a elementi del chiaro, per rendere ancora piú difficile la ricostruzione del messaggio originale.

Un *cloak* invece fa corrispondere a gruppi cifranti (o gruppi di codice) intere parole, o addirittura frasi e testi del chiaro. Procede insomma per equivalenze semantiche. Un dizionario bilingue (cane: *dog*) è un *cloak*.

I confini tra cifra e *cloak* sono peraltro abbastanza labili, perché non è chiaro a quale categoria ascrivere, per esempio, il codice dell'abate benedettino Tritemio (1499) che faceva corrispondere a ogni lettera dell'alfabeto in chiaro una frase in cifrato:

A – Nei cieli
B – Sempre e Sempre
C – Mondo senza fine
D – In una infinità
E – Perpetuità
ecc.



per cui la parola /cade/ avrebbe dovuto essere messa in codice come 'Mondo senza fine nei cieli, in una infinità, (in) perpetuità'.

Parimenti un *codice a blocchi*, che fa corrispondere per esempio un numero a un gruppo di lettere, ha le caratteristiche formali della cifra (i suoi elementi non sono significanti) ma le condizioni d'uso del *cloak*. Infatti con una cifra si possono generare infinite 'parole' mentre un *cloak* predetermina il numero delle unità concepibili; e mentre una cifra richiede solo la conoscenza di una serie di corrispondenze minimali (per esempio i numeri da 1 a 21 per le ventuno lettere dell'alfabeto), un *cloak* (nella misura in cui ha molti elementi) richiede un libro, o *code-book*, e cioè un dizionario.

Diremo ancora che si intende per *cifrare* l'attività di trasformare un chiaro in un cifrato inventandone le regole; per *codificare* la trascrizione di un chiaro in un cifrato sulla base di un codice prestabilito; per *decodificare* (o decifrare, o tradurre) la trascrizione di un cifrato in un chiaro sulla base di un codice prefissato; mentre per *decrittare* (o criptoanalizzare) l'attività di trascrivere un cifrato in chiaro non conoscendo il codice e estrapolandone le regole dall'analisi del messaggio (quasi sempre sulla base di tabelle di frequenza e sempre in base a una buona dose di intuizione) [cfr. Saffin 1964 e Kahn 1967].

Quello crittografico è un eccellente modello di codice correlazionale. Come tale esso instaura dei rapporti di assoluta equivalenza tra espressione e contenuto. Se sulla stessa relazione di equivalenza fosse basato ogni segno, e se un segno fosse la funzione che correla un *definiens* al proprio *definiendum*, tale che il *definiens* sia sostituibile col *definiendum* in ogni possibile contesto, il codice crittografico sarebbe il modello di ogni codice semiotico.

Se il segno è basato invece sul modello dell'inferenza ed è il punto di partenza per un indefinito processo di interpretazione, allora il modello crittografico non definisce la vita dei sistemi semiotici e al massimo descrive come funzionino le semie sostitutive, che sono sempre corrispondenze termine a termine di due piani dell'espressione. In tal caso sarebbe illecito usare il termine /codice/ per indicare l'insieme di regole che costituiscono un sistema semiotico. E il nostro discorso si arresterebbe a questo punto.

Tuttavia, all'interno stesso dei codici crittografici ci sembrano affiorare dei meccanismi assai piú complessi. Portarli alla luce spiegherà forse perché la nozione crittografica di codice ha consentito estrapolazioni ed allargamenti d'ambito, al di là della semplice dialettica tra chiaro e cifrato.

Infatti è raro trovare un codice (*cloak* o cifra che sia) che funzioni in base a una sola regola di equivalenza. Di fatto anche la cifra piú elementare è il risultato della sovrapposizione e interdipendenza di piú codici.

Si esamini per esempio una cifra molto semplice, che faccia corrispondere un numero ad ogni lettera dell'alfabeto; supponiamo che i messaggi cosí codificati corrispondano in chiaro a testi della lingua italiana; supponiamo inoltre che il cifrato debba essere trasmesso in base a impulsi elettrici. Ecco che dovremo considerare una gerarchia di cifre e *cloak* di cui solo due appartengono al codice in questione, mentre le altre si riferiscono ad altri codici parassitari rispetto al primo o di cui il primo è parassitario:

1) un codice di trasmissione che fa corrispondere a ogni cifra un dato impulso: per esempio /3/ viene trasmesso come /...|/;
2) la cifra vera e propria (per cui /3/ corrisponde a C);
3) una cifra alfabetica sottintesa, per cui la lettera C corrisponde ai fonemi [č] e [k];
4) una cifra 'posizionale', per cui la successione temporale degli elementi deve intendersi, al momento della decodifica, come successione spaziale. Siamo qui in presenza di *una seconda articolazione* pari a quella del linguaggio. La cifra in questione potrebbe anche decidere di alterare le regole articolatorie della lingua naturale di riferimento (per esempio: i sintagmi si debbono leggere a rovescio). In ogni caso l'*ordine* degli elementi è significante;
5) un *cloak*, che si identifica con quello della lingua naturale di riferimento, per cui a un sintagma dato (parola) corrisponde una catena o una gerarchia di tratti semantici o una definizione;
6) un codice (di cui è incerto se si tratti di cifra o di *cloak*) che riguarda le leggi di *prima articolazione* del linguaggio, e che fissa la funzione significante delle posizioni sintattiche dei termini del *cloak* 5.



Come è chiaro appartengono alla cifra crittografica in questione solo i codici 2) e 4). Il primo è un codice di trasmissione (che potrebbe anche non esserci), il secondo è proprio della codifica grammatologica del linguaggio parlato, il quarto appartiene *anche* e il quinto e il sesto appartengono *solo* alla lingua naturale di riferimento.

### 3.2. Dalla correlazione all'istruzione.

Gli stessi problemi si ritrovano nei linguaggi di programmazione e nei linguaggi di macchina a proposito degli elaboratori elettronici. Un calcolatore digitale o numerico, sensibile a istruzioni formulate in notazione binaria, può funzionare, in termini di linguaggio di macchina, in base a un codice che correla espressioni in notazione binaria a numeri decimali e a lettere dell'alfabeto.

Esempio di codice a 6 bit.

| *Carattere* | *Zona* | *Numerico* |
|---|---|---|
| 0 | 00 | 0000 |
| 1 | 00 | 0001 |
| 2 | 00 | 0010 |
| 3 | 00 | 0011 |
| 4 | 00 | 0100 |
| 5 | 00 | 0101 |
| 6 | 00 | 0110 |
| 7 | 00 | 0111 |
| 8 | 00 | 1000 |
| 9 | 00 | 1001 |

Un esempio di codice (nella fattispecie a 6 bit) è quello presentato nella tabella (con cui si possono formulare voci di 24 bit) [cfr. London 1968, trad. it. p. 76]. Mediante tale codice, le espressioni /1966/ e /cats/ potranno essere comunicate al calcolatore come segue:

1966 → 000001 001001 000110 000110
cats → 100011 100001 110100 110011

Talora il linguaggio di programmazione è alfanumerico (le istruzioni hanno forma letterale e numerica insieme), come

READ 01 oppure MULTIPLY 03 15 87 (che significa 'moltiplica il contenuto della cella 03 per il contenuto della cella 15 e disponi il prodotto nella cella 87'). Dato un codice operativo che contempli ad esempio

READ → 01
MULTIPLY → 03

il comando MULTIPLY 03 15 87 assumerà la forma numerica 03 03 15 87. Ma affinché la macchina 'capisca' di dover moltiplicare un primo contenuto per il secondo, e cosí via, occorreranno varie altre istruzioni di codice. Essa anzitutto dovrà riconoscere in una istruzione numerica l'indirizzo di una data cella della memoria, dovrà sapere che il numero di cella significa il contenuto di quella cella, e in secondo luogo dovrà riconoscere la posizione delle varie istruzioni:

| Codice operativo | | Primo indirizzo | | Secondo indirizzo | | Terzo indirizzo | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| cifra 1 | cifra 2 | cifra 3 | cifra 4 | cifra 5 | cifra 6 | cifra 7 | cifra 8 |

Tenuto conto che naturalmente la istruzione numerica decimale sarà tradotta in codice in notazione binaria, la macchina riceverà alla fine la seguente istruzione

000000 000011 000000 000011 000001 000101 001000 000111

Questo processo richiede almeno tre tipi di convenzioni:

I) una cifra $\alpha$ che correli ogni espressione decimale a una espressione binaria:
II) un *cloak* $\beta$ che correli espressioni numeriche a operazioni da compiere;
III) un *cloak* $\gamma$ che correli a ogni posizione nella sequenza un diverso indirizzo di cellula.

Ora una 'lingua' di tale tipo, anche se composta di piú codici correlazionali, non è piú basata su semplici equivalenze. Essa funziona fornendo *istruzioni* di questo genere: se, in riferimento a $\gamma$, la espressione x si trova nella posizione a, allora il sistema di equivalenze a cui riferirsi è $\beta_1$, ma se la stessa espressione si trova nella posizione b, allora il sistema di equivalenze a cui riferirsi sarà $\beta_2$. Un 'codice' di questo tipo impone *selezioni contestuali* [vedi Eco 1975, 2.11]. E non si obietti che la macchina non fa inferenze: non siamo



interessati alla psicologia della macchina ma alla semiotica del codice (che tra l'altro potrebbe anche essere 'parlato' da esseri umani).

A questo punto possiamo fare un passo avanti e vedere in che senso un codice di tipo crittografico non solo contempli istruzioni e selezioni contestuali, ma permetta la realizzazione di altri fenomeni che paiono tipici di una lingua o di un sistema semiotico a struttura enciclopedica.

Esaminiamo una cifra impiegabile per fini biblioteconomici, e cioè per contrassegnare e classificare i libri di una biblioteca pubblica. A questo fine si possono impiegare due tipi di codice [cfr. Nauta 1972, p. 134]: o un codice *selettivo* o un codice significante, che preferiamo chiamare *rappresentativo*.

Un codice selettivo assegna un numero progressivo ad ogni libro: per la decodifica è richiesto un *code-book*, perché altrimenti sarebbe difficile individuare il libro numero 33 721; in effetti un codice selettivo è un *cloak*, perché potrebbe nominare ogni libro con una parola convenzionale.

Un codice rappresentativo invece è una cifra a tutti gli effetti: e della cifra ha la possibilità di consistere di piú cifre interdipendenti e di poter generare un numero infinito di messaggi. Supponiamo infatti che ogni libro sia definito da quattro espressioni numeriche di cui la prima indica la sala, la seconda la parete, la terza il ripiano dello scaffale e la quarta la posizione del volume nello scaffale a partire da sinistra. Pertanto il cifrato /1.2.5.33/ indicherà trentatreesimo libro del quinto ripiano della seconda parete della prima sala. In questo caso il codice non solo permette la formulazione di infiniti messaggi, sempre interpretabili purché si conosca la regola correlazionale enunciata (facilmente memorizzabile senza bisogno di *code-book*), ma permette anche di 'rappresentare' il libro, e cioè di descriverlo almeno nelle sue caratteristiche di collocazione spaziale. L'interpretazione del cifrato è possibile sulla base di regole di correlazione di cui fa parte anche un codice 'posizionale' (simile ai codici 4) e 6) descritti nel § 3.1), che avrebbe al tempo stesso un lessico (col suo dizionario) e una sintassi, e sarebbe perciò una *grammatica*.

Non solo: con questo codice sarebbe anche possibile generare un numero infinito di messaggi *menzogneri* tuttavia

forniti di significato. Ad esempio il cifrato /3000.1500.10000.4000/ significherebbe il quattromillesimo libro del decimillesimo scaffale della millecinquecentesima parete della tremillesima sala, lasciando intravvedere una biblioteca dalle migliaia di sale enormi a forma di poligoni megaedri – anche se tale biblioteca di Babele non esistesse. Un codice del genere sarebbe perciò un dispositivo per generare descrizioni intensionali di oggetti dall'estensione nulla (almeno nel mondo della nostra esperienza), ovvero un dispositivo capace di permettere riferimenti a mondi possibili. Proprietà che è tipica di una lingua naturale.

Questo codice mette in opera due sistemi di correlazione. Da un lato ci dice che /4/ va interpretato come «quarto», dall'altro ci dice che la prima posizione significa «stanza». Esso associa la posizione del numero nel sintagma a una data funzione categoriale che completa l'assegnazione di contenuto alla espressione. La seconda correlazione è di carattere *vettoriale*. Pertanto l'informazione veicolata da un codice rappresentativo «è *strutturale* ed è rappresentata da un vettore in uno spazio informazionale» [Nauta 1972, p. 135].

Una grammatica di lingua naturale è piú ridondante perché riconosce una fisionomia categoriale ai propri elementi al di fuori della posizione sintattica, mentre col codice biblioteconomico sarebbe possibile invertire l'ordine delle espressioni numeriche senza che ci si potesse accorgere dell'errore (salva conoscenza extralinguistica sulle dimensioni della biblioteca: ma anche a sapere che la biblioteca è piccola, l'inversione di /3.3.10.333/ in /333.10.3.3/ sarebbe pur sempre significante anche se apparisse come riferimento a una sala e a una parete inesistente).

Il cosiddetto codice linguistico, dunque, permettendo il riconoscimento delle categorie lessicali e introducendo regole di sottocategorizzazione e selezioni restrittive, è in grado di discriminare tra frasi ben formate e frasi mal formate. Inoltre consente in struttura superficiale variazioni della struttura profonda, mentre nel codice biblioteconomico struttura profonda e struttura superficiale non possono che coincidere. Ma tutto questo significa solo che vi sono codici piú o meno complessi e piú o meno capaci di 'autocontrollo'.

Il nostro problema non era tuttavia quello di scoprire che una lingua naturale è piú complessa di un codice biblioteconomico, o che il modello del codice biblioteconomico non spiega il funzionamento di una lingua naturale. Il nostro problema non era di mostrare (come forse si è fatto sin troppo negli ultimi tempi) che una lingua è come un codice: era piuttosto di suggerire che un codice, nel senso piú ristretto del termine, esibisce già alcune proprietà che sono tipiche di una lingua. Infatti, e lo ricordiamo, il fine di questa panoramica storica e problematica è quello di spiegare perché la nozione di codice, in apparenza cosí piatta, si sia rivelata cosí feconda da suggerire tante estensioni del proprio uso.



La nozione di codice crittografico ci è parsa quella provocatoriamente piú semplice: 'provocatoriamente', perché se si riesce a individuare un principio di inferenzialità anche nella crittografia, allora avremo capito perché l'idea di codice è parsa cosí affascinante.

Riprendiamo dunque la nostra esplorazione della crittografia, vedendola all'opera nelle strategie enigmistiche. Vedremo cosí che si può partire da un codice crittografico per operare strategie testuali, molto affini a quelle di vari sistemi semiotici, dove inferenza e istruzione prevalgono sul semplice rapporto di equivalenza.

### 3.3. Dalla correlazione all'inferenza cotestuale.

L'enigmista non sembra un decodificatore ma un decrittatore: deve scoprire, insieme col chiaro, il codice, che non gli è stato dato. In realtà egli non è sfornito di una regola, perché sa che il gioco che sta risolvendo è un rebus, o un anagramma, o una crittografia mnemonica, o una sciarada. E dunque possiede delle 'linee d'azione' per arrivare alla soluzione. Eppure le direttive fornite dal titolo del gioco (sciarada o rebus, ecc.) non gli permettono un tipo di decodifica pari a quella dell'agente segreto che conosce il codice. L'enigmista trova l'anagramma *Romea* e non sa se la soluzione è *Amore*, *Morea*, *O erma!*, *A remo*, *E mora*, *Mao re*. Può avere una traccia, e di solito le riviste di enigmistica la forniscono; l'anagramma ha un titolo e il titolo serve ad indirizzare verso la soluzione. D'altra parte anche senza traccia il gioco sarebbe legittimo, perché la regola enigmistica esiste, ed è appunto la regola anagrammatica della permutazione o trasposizione.

Dunque c'è una regola operativa, ma essa non consente una e una sola soluzione.

Si veda il rebus: una immagine mostra una serie di oggetti o di scene, e ciascuno degli elementi visivi pertinenti porta sovrimpresse una o piú lettere alfabetiche. Esaminiamo un rebus, descrivendo le immagini e ponendo tra parentesi gli elementi alfabetici sovrimpressi: alcuni ami da pesca sopra un tavolo (L) - un equilibrista sopra un filo (R) - un tempietto con archi a tutto sesto (T) - un uomo (E) infila un tappo su di una bottiglia (T) - un giovane (BR) bacia una giovane (N) - accanto ad essi un altro amo con un verme (T). La soluzione è 'La mirabile architettura bramantesca'.

La regola era la stessa di ogni rebus: 'assegna nomi alle immagini e componi il nome delle immagini con la lettera sovrimpressa'. Ma chi mi dice che devo comporre *L + ami* e non *ami + L* (come nel caso di *archi + T*)? E perché l'equilibrista è 'abile'? Non potrebbe essere, appunto, 'equilibrista'? Perché *BR 'ama' N* e non *Br 'bacia' N*? (Trascuriamo la questione se le immagini siano riconosciute in base a un codice o per ragioni 'naturali': di questo si accennerà nel § 8).

Se rispondiamo: 'vale la soluzione dotata di senso', diciamo che il solutore deve completare la *regola di genere* con una *inferenza contestuale*. Questa inferenza è del tipo di quella che Peirce chiamava *abduzione* e che altro non è se non l'ipotesi: si tratta di azzardare una regola *ad hoc* che dia forma alla situazione rendendola comprensibile (che è poi l'operazione che fa il decrittatore, il quale ipotizza un codice ancora ignoto e prova se alla luce di quello il messaggio risulta leggibile). Quindi l'enigmista per un lato ha una regola generale, e per l'altro deve cercare una regola contestuale.

Tuttavia ha anche a propria disposizione delle *consuetudini* enigmistiche. Sa che i vermi infilati sugli ami di solito stanno per «esca»; se ci fossero due altari greci saprebbe senza ombra di dubbio che essi sono «are». L'enigmista dunque ha non solo una regola ma anche un 'lessico' di genere non diverso dalle convenzioni iconografiche nella storia delle arti figurative e dalle 'frasi fatte' della lingua naturale (volere o volare, toccare il cielo con un dito, servo suo).

La situazione del rebus pare simile a quella delle frasi ambigue su cui si affannano gli studiosi di semantica: /Luigi fa all'amore con sua moglie una volta alla settimana. Anche Enrico/. Con chi fa all'amore Enrico? Con *sua* moglie o con la moglie di Luigi? C'è una regola di coreferenza di /anche/ che ci permette di applicarlo sicuramente all'azione di far all'amore o all'azione di far all'amore con la moglie di Luigi? O sopperisce una conoscenza delle buone creanze? O le informazioni che abbiamo sia sulla lealtà di Enrico che sulla fedeltà della moglie di Luigi?



Adesso dobbiamo chiederci se non esistano dei giochi piú 'regolati' ancora del rebus, in cui per esempio siano formulate regole di *decidibilità contestuale* capaci di dirigere in modo piú vincolante l'ipotesi. Si vedano ad esempio le crittografie mnemoniche [cfr. Manetti e Violi 1977]. In termini di regola di genere esse consistono in una espressione-stimolo dotata di senso (il cifrato) che deve essere trascritta in una seconda espressione che veicola per omonimia due chiari, ovvero due livelli di contenuto, o ancora due *isotopie* semantiche. La prima costituisce una sorta di parafrasi, commento, definizione, trasformazione sinonimica della espressione-stimolo, mentre la seconda è indipendente dal contenuto dell'espressione-stimolo. La seconda isotopia fa dell'espressione-risposta un luogo comune, già prestabilito nel repertorio dei modi di dire e pertanto riconoscibile mnemonicamente come *déjà vu*.

Una serie di classiche espressioni-stimolo trascritte nell'espressione-risposta renderanno evidente la regola generica:

1) Fede assoluta → Credenza piena
2) Lacrimata salma → Pianta spoglia
3) Astro dominante → Signore sole
4) Asino vivo → Campo incolto
5) Gesú → Recinto di spine
6) Sono l'ape → Campo di fiori
7) Gesú nell'orto → Il verbo riflessivo.

Esaminando le crittografie 1)-4) ci si rende subito conto che le risposte ad un primo livello costituiscono sia definizioni che trasformazioni sinonimiche dell'espressione-stimolo; mentre esaminando le crittografie 5)-7) ci si accorge che stimolo e risposta si trovano in un rapporto di implicazione (se, allora: *se* Gesú, *allora* uomo recinto di spine; *se* sono un'ape, *allora* vivo di fiori; *se* Gesú è nell'orto, *allora* il Verbo riflette e medita). Al secondo livello tutte e sette le risposte costi-

tuiscono altrettante frasi fatte: la pianta spoglia, le signore sole, il campo incolto, ecc. Il meccanismo a doppia isotopia della crittografia 1 sarebbe pertanto il seguente:

| | Nuovo cifrato | Nuovo chiaro |
|---|---|---|
| | *Credenza piena* | 'Mobile da cucina colmo' |
| *Fede assoluta* | 'Credenza (nel senso di credere) piena' | |
| Cifrato | Chiaro | |

Parrebbe che, al di là della regola generica, il resto fosse materia di pura inferenza e di agilità nel ritrovare per intuizione una frase fatta che si ponga in rapporto di omonimia con la espressione di risposta al primo livello.

Invece ci accorgiamo che esistono delle regole comuni. Proviamo a formularne alcune:

I) controlla se l'espressione stimolo è polisensa [risponde a questa caratteristica solo la 4): *asino* (animale) *vivente* vs (io) *vivo* (da) *asino* (ignorante)];

I*a*) se la risposta alla I) è *sí*, trova per entrambi i membri della frase due espressioni sinonime appartenenti alla stessa categoria grammaticale [*asino* (agg.) → *incolto*; *vivo* (verbo) → *campo*];

I*b*) controlla se l'espressione sinonima è omonima con un luogo comune (campo incolto come lembo di terra non coltivato);

II) se la risposta alla I) è *no*, sostituisci ogni membro della frase col proprio sinonimo (rispondono a questa caratteristica le I), 2: *lacrimata* diventa *pianta*, *salma* diventa *spoglia*, *fede* diventa *credenza*, *assoluta* diventa *piena*);

II*a*) controlla se l'espressione sinonima è omonima con un luogo comune, anche se si deve accettare un cambio di categoria grammaticale (nella 2), per la seconda isotopia, *pianta* da aggettivo diventa sostantivo, e *spoglia* da sostantivo diventa aggettivo;

III) se la sostituzione con sinonimo non dà senso, prova con altre figure retoriche (nel caso della 3) la prima sostituzione avviene per sineddoche: il sole appartiene al genere *astro*. Se la risposta ha un senso, procedi come in II*a*);

IV) se le regole I) e II) non dànno risultati apprezzabili prova a costruire una implicazione (*se, allora*) e considera tra le soluzioni possibili quella che risponde alla regola I), applicata non allo stimolo ma alla risposta.



Naturalmente, osservando un corpus piú completo di crittografie, ci si rende conto che le regole sono molto piú complesse. Ma non sono informulabili. Esse non consentono la soluzione automatica, perché anche qui deve giocare l'ipotesi contestuale, unitamente all'ipotesi mnemonica, e questo fa sí che il gioco enigmistico sia appunto un gioco, prova di pazienza e di intuizione a un tempo. Ma la pazienza si esercita provando varie regole dotate di una loro ricorsività, e l'intuizione si esercita cogliendo per rapida ispezione, tra tutte le regole possibili, quella giusta.

Quindi la crittografia ha non solo regole generiche ma anche regole di decidibilità contestuale.

Naturalmente la crittografia mnemonica vive in rapporto parassitario col codice della lingua naturale e ne sfrutta la complessità, e cioè vive sul fatto che non esistono sinonimi assoluti, ed ogni sostituzione sinonimica fa slittare il significato dell'espressione sostituente verso aree che non erano coperte dal significato dell'espressione sostituita. Ma proprio per questo i suoi problemi non paiono dissimili da quelli dell'analisi testuale in linguistica, dove le regole della lingua non riescono spesso a rendere ragione dell'ambiguità di certe espressioni e rimandano pertanto a una conoscenza extratestuale o a laboriose inferenze contestuali. In /Nancy dice che vuole sposare un norvegese/ è per esempio indecidibile sulla base del codice se Nancy voglia sposare una persona precisa che essa conosce e che è norvegese, o se intenda sposare chiunque purché abbia la nazionalità norvegese. Per disambiguare la frase si richiedono o conoscenze di ordine extralinguistico (nozioni sulla situazione di Nancy) o conoscenze di ordine contestuale (cosa dicono le frasi precedenti o seguenti su Nancy). Ad esempio la frase è automaticamente disambiguata se è seguita dalla frase: /Io l'ho visto e non mi pare un cattivo ragazzo/.

Tutte queste osservazioni basterebbero a far affermare

che una lingua naturale non è un codice perché non solo correla cifrati a chiari ma provvede anche regole sintattiche, e regole discorsive, e condizioni interpretative e cosí via.

Tuttavia sino a questo punto abbiamo mostrato che anche un codice crittografico non è soltanto la macchina che correla cifrati a chiari, bensí coinvolge processi istruzionali. Ora si tratta di fare qualcosa di piú: si tratta di tornare alla nozione di s-codice come sistema, di identificarla con quella di codice istituzionale, di cui si diceva in 1.2. e di mostrare tutte le implicazioni semiotiche di questo concetto. Dopo di che si potrà vedere che, quando si è parlato di una lingua o di un altro sistema semiotico, come sistema di codici e sottocodici, si era ben lontani dall'equiparare una lingua a un lessico o a una cifra, ma si faceva riferimento a questo nodo di meccanismi e si pensava a qualcosa di molto simile a una enciclopedia: e cioè a un sistema di competenze che non comprende solo interpretazioni in forma di definizione, ma istruzioni e rinvii a un magazzino di conoscenze che assumono anche la forma di sceneggiature e schemi intertestuali.

## 4. *I codici istituzionali.*

### 4.1. S-codici e significazione.

Si è detto che gli s-codici sono sistemi di unità definibili per la loro mutua posizione e che nessuna di queste entità è correlata a un contenuto. Non essendo correlata a nessun contenuto, nessuna di queste entità può essere usata per operazioni di riferimento. In altre parole, usando un codice si possono fare affermazioni false circa uno stato del mondo, come quando un agente segreto mette in cifra un messaggio per ingannare il nemico, un biblioteconomo designa un libro che non esiste o un utente della lingua naturale dice che ci sono sei mele sul tavolo mentre in realtà ve ne sono sette. Con un s-codice invece non si possono designare stati del mondo e di conseguenza non si possono fare affermazioni false: si possono solo fare affermazioni *scorrette* e cioè affermazioni che violano le regole interne del s-codice in questione, come chi affermi che due piú due fa cinque o che nel sistema parentale la paternità equivale alla posizione $G+1$, f, $L_1$. Naturalmente un insegnante disonesto che dica ai propri piccoli allievi che due piú due fa cinque fa una affermazione falsa (in lingua naturale) circa le leggi di quello stato del mondo che è il sistema delle regole matematiche, e un lessicografo che dicesse che /father/ in inglese significa $G+1$, f, $L_1$ farebbe (poniamo in lingua italiana) una affermazione falsa circa quello stato del mondo che è il lessico inglese, ovvero sui rapporti tra una espressione della lingua inglese e una posizione nel sistema della parentela.



Tuttavia il fatto che con gli s-codici non si possano fare affermazioni false ed elaborare menzogne circa il mondo esterno, non vieta che mediante un s-codice si possano configurare sequenze di espressioni tali che, proprio in base a leggi interne al sistema stesso, esse rinviino ad altre sequenze di espressioni. C'è quindi una sorta di potere significante degli s-codici, nel senso in cui in aritmetica, data la sequenza 5-10-15 ci si può ragionevolmente attendere 20 come evento successivo.

Siamo qui di fronte alla *vexata quaestio* della capacità significativa dei sistemi monoplanari. Un sistema monoplanare può permettere processi di significazione non in quanto provvede correlazioni ma in quanto stimola inferenze ovvero interpretazioni. Una data posizione sulla scacchiera può apparire sbagliata, rischiosa o promettente rispetto al corso successivo della partita, ed è la partita (come attualizzazione concreta delle regole del gioco) che stabilisce, tra le varie posizioni possibili sulla scacchiera, una gerarchia di preferenze tra posizioni che 'suggeriscono' buone possibilità di sviluppo e posizioni che 'suggeriscono' situazioni di pericolo almeno per uno dei due contendenti. A questo punto una data posizione su di una data scacchiera diventa l'espressione il cui contenuto è una serie di previsioni e di istruzioni circa la continuazione del gioco.

Dunque s-codici e codici sono diversi, ma come i codici contengono anche elementi istruzionali, cosí i sistemi presentano una sorta di correlazionalità poiché in essi ogni evento sintattico rinvia (in base alle leggi del sistema) a eventi successivi possibili (molti dei quali già intertestualmente codificati). Jakobson ha parlato a piú riprese del *rinvio* (caratteristica tipica dei fenomeni semiotici) permesso da sequenze puramente sintattiche.

Anche in sistemi come quello matematico e quello musicale, che Hjelmslev avrebbe chiamato sistemi simbolici, privi di contenuto e pertanto monoplanari, si annida una possibilità di correlazione significante. Essa si stabilisce in base a una dialettica di *aspettative* e *soddisfazioni*. L'inizio di una melodia ispirata alle leggi tonali 'mi avverte' che devo attendermi la tonica. La sequenza 1 + 2 + 3 'mi avverte che devo attendermi il 6 come risposta, cosí come a un livello piú complesso, le regole della tragedia classica (formulate implicitamente dalle modalità di recitazione, tipo di versificazione, rapporto tra protagonista e coro, ecc.) mi avvertono che devo attendermi la sconfitta dell'eroe. In una certa misura gli *antecedenti di una catena ispirata alle leggi del sistema stanno per i loro conseguenti*. Jakobson [1974], a proposito del «rinvio di un fatto semiotico a un fatto equivalente all'interno di uno stesso contesto», dice che «il rinvio musicale che ci conduce dal tono presente al tono atteso o conservato nella memoria si trova rimpiazzato nella pittura astratta da un rinvio reciproco dei fattori in gioco». Si potrebbe dire naturalmente che questi fenomeni sono fenomeni di significazione che non dipendono da un codice: dipendono da una nozione estesa di segno, in cui Peirce faceva anche rientrare il rapporto di rinvio dalla premessa alla conclusione di un sillogismo. Ma questi giochi di attese dipendono da ipercodifica intertestuale, da 'sceneggiature' preesistenti [cfr. Eco 1975, 2.14.13; Eco 1979]. La topica rappresenta un sistema di sillogismi preformati che funziona da codice in quanto correla per consuetudine certe premesse a certe conclusioni; cosí come le regole di genere costituiscono un repertorio precodificato in cui A è consuetudinariamente correlato a B, se c'è Lotta ci sarà Vittoria dell'Eroe – almeno nel «codice» della fiaba russa di magia.

Quello che distingue una lingua naturale da un codice crittografico artificiale è proprio il gran numero di regole aggiuntive, che possono assumere sia la forma di una *iperregolazione* di regole già esistenti che di *iporegolazione* di correlazioni non sufficientemente codificate. La regola retorica che permette la generazione (e l'interpretazione) della sineddoche è un caso di *ipercodifica*: dato un termine di cui sono già convenzionati i tratti semantici che compongono il corrispondente semema, sostituisci il termine con quello che



corrisponde a un suo iponimo o a un suo iperonimo (rapporto di genere a specie, parte a tutto, plurale a singolare) regola che poi in termini interpretativi dà: 'risali dall'iponimo all'iperonimo – o viceversa – quando il termine che appare nel testo risulta troppo ristretto o troppo generico'.

Le regole che disciplinano invece l'apprendimento progressivo e l'uso comune dei termini tecnici sono di *ipocodifica*: non so esattamente cosa significhi /isoleucina/ ma so che è un aminoacido; non so cosa sia esattamente un aminoacido ma so che è una sostanza chimica che forma le proteine; non so cosa siano di sicuro le proteine ma so che sono un elemento della cellula vivente.

Trascuriamo i casi di ipocodifica: fan parte dei processi di formazione, perfezionamento, apprendimento di codici piú articolati. Sono momenti transitori, talora essenziali per stabilire relazioni comunicative accettabili.

Trascuriamo anche i casi di ipercodifica stretta, come accade per le formule etichettali e liturgiche (voglia gradire i miei piú rispettosi ossequi, nel nome del popolo italiano, Introibo ad altare Dei); sono elementi di un *cloak* (cfr. § 3.1). Rimangono fenomeni che è difficile designare come di iper o ipocodifica (e che chiameremo genericamente di *extracodifica*) tra cui possiamo far rientrare le regole di conversazione, vari tipi di regola presupposizionale, nonché le regole stilistiche, le prescrizioni di genere artistico o sociale, in una parola le *istituzioni*.

### 4.2. Le istituzioni come sistemi deontici.

Prendiamo per esempio il codice in senso giuridico. Abbiamo già detto che esso si compone di un sistema di prescrizioni (bisogna fare o non fare questo e quest'altro) e di un apparente sistema di correlazioni (Editto di Rotari: se tagli un dito paghi tanti soldi, due dita tanti altri, un occhio tanti altri ancora). Trascuriamo per ora l'aspetto correlazionale e riteniamo solo l'aspetto istituzionale.

In questo senso tali codici sono ancora dei sistemi e cioè degli s-codici. Hanno il formato di un calcolo: *se* firmi un contratto *allora* sei tenuto ad osservarlo (solo la sezione correlazionale stabilisce: se non lo osservi paghi la penale). Il calcolo può essere sottinteso: deve esserci una ragione per

cui se l'articolo 1 della Costituzione italiana stabilisce che l'Italia è una repubblica fondata sul lavoro, l'articolo 4 stabilisce che la Repubblica difende il paesaggio; e in effetti la connessione c'è, e che la violazione dell'articolo 4 implichi la violazione dei diritti dei lavoratori si fa chiaro, appunto, quando la violazione assume forme macroscopiche.

Ma il calcolo del codice istituzionale non può avere la stessa forma del calcolo dei sistemi logico-matematici. Un sistema di prescrizioni comportamentali coinvolge accettazioni e ripulse, considera la possibilità della violazione, introduce imperativi, concessioni, si apre alla 'possibilità': è un calcolo d'ordine *modale*. E infatti non può essere reso che attraverso sistemi di logica deontica o di logica dell'azione, partendo da assiomi ancora coerenti con le leggi della logica matematica, come ad esempio $(p \supset Op) \cdot (q \supset r) \supset (p \supset Or)$ (primo assioma di Mally, dove l'operatore O sta per 'è obbligatorio') e cercando via via di formalizzare calcoli in cui si tiene conto di uno stato del mondo e della modificazione che ne consegue per l'azione di un agente, oppure calcoli che tengono conto (proprio a proposito di norme etiche o giuridiche) del concetto di 'permissibilità' e del concetto di 'divieto': «È vietato disobbedire alla legge, quindi è obbligatorio obbedirvi. *Dobbiamo* fare ciò che *non ci è permesso di non* fare. Se un atto e la sua negazione sono entrambi permessi, allora l'atto è indifferente... Due atti sono moralmente incompatibili se la loro congiunzione è vietata» [Wright 1951, trad. it. pp. 127-28].

Il fatto che però i codici istituzionali siano sistemi esprimibili in termini di logica modale non toglie che siano soggetti a regole di calcolo.

Nello stesso modo funzionano quelle istituzioni che sono le regole di conversazione, studiate dall'etnometodologia, dall'analisi del linguaggio comune, dalla logica dei linguaggi naturali e dalle varie forme di pragmatica: a una domanda si deve dare una risposta; se asserisco qualcosa, è presupposto che io dica il vero; se uso un *eccetera* i membri dell'elenco presupposto debbono essere della stessa categoria dei membri esplicitati, almeno dal punto di vista dell'enumerazione in atto, e l'insieme di tutti gli enumerandi deve essere noto all'interlocutore (e qui c'è la ragione per cui non si può correttamente terminare il seguente elenco di regole conversazionali con un *eccetera*).



Se ora però torniamo all'aspetto correlazionale del codice giuridico, ci accorgiamo che esso non è del tutto simile a quello di un cifrario. È vero che il codice giuridico sancisce che a delitto *x* corrisponde pena *y*, ma questa correlazione non è reversibile come quella tra chiaro e cifrato. Secondo l'articolo 580 del Codice penale chi induce al suicidio merita da uno a cinque anni, ma non è detto che chi merita da uno a cinque anni sia qualcuno che ha indotto altri al suicidio. Si potrebbe obiettare che il codice giuridico è un dizionario con pochi contenuti e una infinità di espressioni sinonime, ma il punto non è questo. In un *cloak* l'espressione *sta per* il contenuto nel momento in cui la comunità accetta la convenzione, mentre il codice giuridico *prescrive solo l'obbligo* di rendere esecutiva la correlazione tra delitto e pena. L'aspetto correlazionale si intreccia con l'aspetto istituzionale e anche le correlazioni qui si organizzano secondo una logica deontica. In ogni caso la correlazione non è tra atto delittuoso e pena (posso sapere che qualcuno è un ladro e nel contempo sapere che non verrà mai punito) ma tra riconoscimento giudiziario del delitto e obbligo di fargli corrispondere la pena. La correlazione non è tra un fatto e un altro fatto, ma tra il riconoscimento della violazione di un obbligo e il rispetto di un altro obbligo. Al massimo si può dire che in termini di semiotica del comportamento ogni delitto *connota* la pena che presuppone ed implica. O che il delitto di *x* mi induce ad attendere, per forza di convenzione, la pena inflitta a *x* da *y*.

Basti infatti osservare che se *y* non infligge la pena dovuta a *x* (una volta dimostrato il crimine) non si dice che mente, ma che si comporta scorrettamente, o che 'sbaglia'. E dunque il codice giuridico, anche nel suo aspetto correlazionale, è sempre un codice istituzionale, luogo di un calcolo e di una serie di trasformazioni; è codice non in quanto *code-book* ma in quanto Libro (sacro) o manuale di comportamento.

### 4.3. Le istituzioni come codici.

Dunque una prova del fatto che le istituzioni sono s-codici è che nell'osservarle o nel disobbedirle non si dànno casi di menzogna bensí solo di correttezza o scorrettezza.

Eppure c'è un senso in cui le istituzioni valgono come sistema di correlazioni, e questa loro natura correlazionale è proprio conseguenza della loro natura modale.

Infatti l'adeguazione alla regola istituzionale *sta* sempre, anzitutto, *per* la mia decisione di apparire fedele all'istituzione stessa. E in questa possibilità di correlazione si inserisce la possibilità di mentire.

*a*) Poniamo che io voglia fingere di essere un cavaliere del Graal. Potrei farlo montando insegne apposite (ma in questo caso mi riferisco a un codice vero e proprio, come quello delle divise o delle bandiere). Potrei invece farlo soccorrendo una vergine indifesa, anche se di solito non difendo gli oppressi e non combatto leali tenzoni. La possibilità di mentire è data dal fatto che le regole del sistema cavalleresco non sono necessarie (come quelle della matematica) ma in prima istanza sono *proairetiche*, e cioè si basano su una logica della preferenza, e pertanto ammettono la loro ripulsa. Non posso fingere di essere un matematico asserendo che due piú due fa quattro. Sono tenuto a saperlo in ogni caso. Al massimo posso decidere di usare la mia conoscenza di alcune regole complicate come 'segno' della mia conoscenza di *tutte* le regole matematiche, con un procedimento di tipo sineddochico. Le regole della cavalleria invece non sono obbligatorie per tutti e seguendone una io faccio credere di seguirle tutte. La non obbligatorietà dell'accettazione delle regole di un sistema rende significante la loro osservanza.

*b*) Poniamo ora che, telefonando a Giovanni in presenza di Luciano, io voglia far credere a Luciano che Giovanni mi ha fatto una domanda. Formulo pertanto l'enunciato /no, non credo che verrò/ (mentre magari Giovanni ha asserito che Luciano è uno sciocco). Sia chiaro che non sto ancora giocando su inclusioni semantiche (dire /non verrò/ lascia presupporre che mi sia stato richiesto di /andare/): sto semplicemente nascondendo il fatto che Giovanni ha asserito e sto lasciando credere che abbia interrogato. In questo caso sto riferendomi a una regola conversazionale ('a domanda si risponde') e suggerendo una reversibilità correlazionale della regola (se si risponde *è segno che* si è stati interrogati) lascio supporre dal conseguente che ci debba essere stato un antecedente di un certo tipo. Del pari, basandomi sulla regola conversazionale 'si interroga sempre un interlocutore presente' (la regola sopporta solo violazioni ipercodificate retoricamente: l'apostrofe) posso porre domande al telefono per far credere a Luciano che parlo con qualcuno mentre non è vero. Oppure, presupponendo la regola 'ci si alza in piedi all'entrata di un superiore' mi alzo quando entra Giovanni per far credere a Luciano che Giovanni è il capo. In questo caso è la supposta costrittività della regola che rende i conseguenti significanti degli antecedenti.



La differenza tra *a*) e *b*) è data dal fatto che nel primo caso fingo di accettare un sistema di regole non obbligatorio (ma costrittivo una volta accettato) e per fingere osservo una delle sue regole; nel secondo caso presuppongo di aver già accettato insieme ad altri un sistema obbligatorio di regole costrittive e fingo di osservare una regola (di fatto violandola). C'è quindi una menzogna *sulle* regole e una menzogna *con* le regole.

*c*) Si può parimenti mentire usando impropriamente le modalità di un genere letterario: posso iniziare un poema nei modi dell'epica, con una invocazione alle muse, e poi tradire le aspettative con un anticlimax sfociando nell'eroicomico o nel grottesco. Posso mettere in azione, in una fiaba, un attore che abbia tutte le qualità dell'adiuvante e poi si riveli come il nemico. Posso fornire il cattivo delle caratteristiche dell'eroe (romanzo nero) o l'eroe delle caratteristiche del cattivo (*hard-boiled novel*). È un caso misto tra *a*) e *b*) perché da un lato la non obbligatorietà della regola mi permette di fingere di accettarla; dall'altro la costrittività delle regole, una volta accettatele, mi permette di rendere significante la mia violazione (anche se nel caso dell'anticlimax non si tratta di menzogna, bensí di voluta scorrettezza).

*d*) Al di fuori delle pratiche menzognere, posso rendere significante, come si è visto in *c*) la *violazione voluta* delle regole: non osservo le regole dell'etichetta cavalleresca per significare che non sono un cavaliere e per connotare in ogni caso che non riconosco la validità di quelle regole. Non stringo la mano a una persona che disprezzo per significare che è al di fuori del consesso civile.

In ogni caso dovrebbe essere ormai chiaro perché le istituzioni (che sono s-codici) vengono cosí spesso intese come codici: perché *la loro funzione sociale rende significativa la loro osservanza* (/accettazione della regola/ → «conformi-

smo») e perché la loro costrittività interna *correla per consuetudine la presenza dei conseguenti alla presupposta presenza degli antecedenti.*

## 5. *Il problema del codice genetico.*

Si è mostrato sinora che ogni volta che si parla di codice correlazionale sono individuabili dei fenomeni inferenziali, e ogni volta che si parla di codice istituzionale sono individuabili fenomeni di correlazione tra antecedenti e conseguenti, strettamente legati ad altri processi inferenziali. Proviamo ora a verificare cosa accade con un'altra accezione di /codice/ che pure ha avuto gran fortuna in questa seconda metà del secolo, quella di codice genetico.

È interessante notare come anche la tematica della comunicazione genetica faccia la sua apparizione in termini espliciti nella seconda metà del secolo, anche se le premesse sono sviluppate prima: la scoperta della doppia elica è degli anni '50, nel 1961 Jacob e Monod scoprono i processi di trascrizione da DNA a RNA ed è definitivamente al Congresso di Mosca del 1961 che si fa risalire la prima decifrazione del codice genetico.

Non è detto che la meccanica del codice genetico quale è oggi riconosciuta dagli studiosi sia quella reale e che il codice genetico non sia per ora che una pura costruzione ipotetica dei genetisti. Vorremmo però dire che, nella misura in cui fosse errata, l'ipotesi sarebbe tanto piú significativa in termini di storia delle idee. Schematizzando al massimo, diciamo che l'informazione genetica contenuta nel cromosoma e immagazzinata nel DNA (acido desossiribonucleico a struttura elicoidale doppia la cui unità fondamentale, il nucleotide, contiene una base, uno zucchero e un acido fosforico) determina la costruzione di una molecola proteica. Una molecola proteica è fatta di aminoacidi. Gli aminoacidi sono venti e dalla loro combinazione nascono le diverse molecole proteiche.

Nel DNA si dispongono diverse successioni di quattro basi azotate (adenina, timina, guanina e citosina) ed è la successione di queste basi che determina la successione degli aminoacidi. Siccome gli aminoacidi sono venti e le basi azotate



quattro, occorrono piú basi per definire un aminoacido. Visto che una sequenza di due basi permetterebbe 16 permutazioni e una sequenza di quattro basi ne permetterebbe 266, l'economia combinatoria maggiore pare raggiunta da sequenze di tre basi, o triplette, che consentono anche – con le loro 64 combinazioni per venti aminoacidi – di definire lo stesso aminoacido attraverso 'omofoni' o *sinonimi* e di servirsi di alcune combinazioni *nulle*, in funzione di segni di interpunzione tra sequenze 'significanti'. Non discuteremo qui se tale economia dipenda da un processo evolutivo o non sia che una economia metalinguistica dovuta al biologo; potrebbe darsi che le sequenze reali siano 266 (e il codice sia a quattro basi) salvo che solo venti aminoacidi sono sopravvissuti alla selezione evolutiva e tutte le combinazioni non utilizzate sono nulle o omofone. In ogni caso è chiaro che il sistema delle triplette del DNA è ancora un s-codice e come tale è soggetto a calcoli di trasformazione e a valutazioni di economia strutturale.

Ma il DNA sta nella cellula, mentre l'informazione che esso immagazzina deve trasportarsi nel ribosoma dove avviene la sintesi proteica. Pertanto le triplette del DNA vengono duplicate, nella cellula, da un altro acido nucleico, lo RNA (acido ribonucleico) che in funzione di RNA-messaggero trasporta il messaggio nel ribosoma.

Qui lo RNA-solubile (probabilmente attraverso una nuova traduzione in triplette complementari, che non considereremo per ragioni di semplicità) inserisce un aminoacido in corrispondenza di ogni tripletta di basi azotate.

La traduzione da DNA a RNA avviene per sostituzione complementare di triplette, con la complicazione che la timina del DNA viene sostituita da una nuova base, l'uracile. E qui siamo in presenza, almeno formalmente, *di un codice vero e proprio* che chiameremo per comodità 'codice di cellula':

A → U
T → A
G → C
C → G

Pertanto se il DNA reca la sequenza adenina-guanina-citosina, lo RNA traduce: uracile-citosina-guanina.

Nel momento in cui si attua la sintesi proteica nel ribo-

soma entra in gioco quello che chiameremo 'codice di ribosoma', per cui, ad esempio, alla tripletta GCU (e ai suoi omofoni GCC GCA e GCG) corrisponde l'aminoacido alanina:

| *Parole di codice* | *Aminoacido* |
|---|---|
| GCU GCC GCA GCG | Alanina |
| GCU CGC CGA CGG AGA AGG | Arginina |
| AUU AAC | Asparagina |
| GAU GAC | Acido aspartico |
| UGU UGC | Cisteina |
| GAA GAC | Acido glutamminico |
| CAA CAG | Glutamina |
| GGU GGC GGA GGG | Glicina |
| CAU CAG | Istidina |
| AUU AUC | Isoleucina |
| UUA UUG CUU CUC CUA CUG | Leucina |
| AAA AAG | Lisina |
| AUA AUG | Metionina |
| UUU UUC | Fenilalanina |
| CCU CCC CCA CCG | Prolina |
| UCU UCC UCA UCG AGU AGC | Serina |
| ACU ACC ACA ACG | Treonina |
| UGG | Triptofano |
| UAU UAC | Tirosina |
| GUU GUC GUA GUG | Valina |
| UAA UAG UGA | Nonsensi (nulli) |

Ora, se il codice genetico è una costruzione dei genetisti, utile per parlare metalinguisticamente di un ipotetico 'linguaggio' dell'organismo biologico, questo codice è anzitutto una cifra, ovvero una semia sostitutiva. Possiamo anche immaginare due genetisti che corrispondano in cifra tra loro e scrivano /GCU/ per intendere «Alanina». Questo codice esibisce anche alcuni elementi posizionali, ma in effetti ogni tripletta va presa in blocco come l'espressione il cui contenuto o è un'altra tripletta (passaggio da DNA a RNA-messaggero) o è un aminoacido.

Se l'ipotesi genetica è esatta, cosa avviene nell'organismo? Avvengono delle reazioni steriche, dei processi ad incastro. DNA e RNA-messaggero (cosí come RNA-messaggero e RNA-solubile) funzionano come nastri trasportatori di una catena di montaggio automizzata in cui, per cosí dire, dove appare qualcosa di vuoto si riempie, e dove appare qualcosa di pieno si fa un calco in negativo. Per un semplice meccanismo di stimolo-risposta, nel passaggio da DNA a RNA-messaggero dove c'è adenina si sostituisce uracile e cosí via. Si potrà ancora parlare di codice, ma solo in senso molto ampio di legge naturale: ma in tal caso ogni processo di stimolo risposta o di azione reazione sarebbe retto da un codice e le leggi semiotiche si identificherebbero alle leggi naturali. Mancano a questo processo biologico le possibilità di reversibilità tra contenuto e espressione che sono tipiche anche di una semia sostitutiva, mancherebbe ogni processo inferenziale che abbiamo visto presente anche nell'applicazione delle cifre apparentemente piú piatte.



Basterebbe allora dire che l'espressione /codice genetico/ si applica correttamente (nel senso ristretto di /cifra/) ai codici dei genetisti e si applica solo metaforicamente ai processi genetici.

Tuttavia, non per voler estendere oltre ogni limite possibile l'uso di una categoria, ma sempre per giustificare storicamente le estensioni che ne sono state fatte, dobbiamo fare alcune osservazioni.

Non è il caso di eliminare come pura estrapolazione illegittima la nozione di 'codice' genetico, perché non è ancora detto come e perché la mente umana sia in grado di porre correlazioni e di operare interpretazioni.

Prodi [1977] suggerisce che alle radici di questa capacità di porre gli elementi di due sistemi a contatto reversibile vi sia una *disposizione alla risposta* che ha le sue radici nei fenomeni di interazione cellulare. Il principio del codice risiederebbe già negli s-codici biologici, dove un oggetto diventa significativo per la struttura capace di 'leggerlo'. La lettura istituisce il codice: la struttura cioè forma una sorta di 'complementarità verso' l'oggetto, istituito pertanto embrionalmente come segno. Il codice si forma cosí oscuramente alle basi stesse della vita come una storia di scelte, di selezioni, di setacciature sancite dal 'giudice' – che è il complesso delle cose che espunge o accoglie le complementarità che si istituiscono.

Ma sia chiaro che questo sospetto (fecondo di future ricerche sui fondamenti materiali del rapporto di significazione) non ha nulla a che vedere con la facile attribuzione di capacità correlazionale alle molecole di DNA. Si tratta piuttosto del processo metodologico inverso: i genetisti suggerisco-

no che l'universo biologico funzioni come l'universo culturale, mentre qui si sta suggerendo che l'universo culturale (linguistico) funzioni come l'universo biologico. Non si dice cioè che, nella sua semplicità, il molecolare sia complesso come il molare, bensí che, nella sua complessità, il molare sia semplice come il molecolare. Forse si è parlato di codice genetico perché si è intuito, oscuramente, che si stavano descrivendo le basi materiali di ogni processo di interpretazione.

## 6. *Codice e rappresentazione.*

Resterebbe ora da dire se si può parlare di codice per le *rappresentazioni*, e cioè, per dirla con MacKay [1969] per «ogni struttura (pattern, immagine, modello), sia astratta che concreta, i cui tratti intendono simbolizzare o corrispondere in qualche senso a quelli di qualche altra struttura». Che è poi la definizione peirceana dell'icona come di un segno che intrattiene un rapporto di similarità col proprio oggetto [cfr. Eco 1975, §§ 3.4, 3.5, 3.6]. Non è questa la sede per soffermarci sul problema: non si possono tuttavia ignorare le questioni che il concetto di rappresentazione pone a una definizione di codice.

Consideriamo il comportamento comunicativo delle api *come se* le api producessero segni e non stimoli (potremmo benissimo sostituire alle api dei mimi umani che comunicano ad apicultori). Un'ape esploratrice informa le compagne sulla posizione del cibo grazie a una danza in cui l'orientamento del proprio corpo rispetto all'alveare è proporzionale all'orientamento del cibo rispetto all'alveare e al sole. C'è indubbiamente relazione di rinvio: le posizioni dell'ape *stanno per* le posizioni del sole e del cibo. C'è rapporto di similitudine tra le grandezze geometriche realizzate nella danza e quelle che stabiliscono i rapporti tra sole e cibo. Sembrerebbe non esserci convenzione, il rapporto sarebbe 'analogico'. Eppure ci sono regole, se non altro le *regole di trasformazione* proporzionale delle grandezze geometriche. Non è che non ci sia correlazione: ci sono regole di proiezione (di trasformazione) che consentono di porre la correlazione. Le regole di proiezione consentono all'esploratrice di codificare l'informazione concernente la fonte (il cibo) e consentono alle api bottinatrici di decodificare la danza in termini di 'chiaro'. C'è rapporto tra espressione e contenuto. Possiamo dire che le regole di trasformazione sono regole di codice?



Non basta obiettare che, mentre in un codice linguistico le parole stanno per una classe di oggetti, nella danza delle api il movimento dell'esploratrice diventa significativo se correlato a una specifica posizione del sole e del cibo, per cui il messaggio dell'esploratrice ha sempre un elemento indicale sottinteso ('sto parlando di questo cibo e di questo sole di oggi in questo circondario'). Se un mimo imita la danza delle api, siamo di nuovo in una situazione generalizzata, senza che per questo sia scomparsa la modalità rappresentativa.

Il problema si complicherebbe se il mimo inventasse le regole di rappresentazione di qualcosa mentre esegue la comunicazione: i destinatari si troverebbero in tal caso in un rapporto non di decodifica ma di decrittazione. Assisteremmo, dal lato generativo, a un processo di istituzione di codice e, dal lato interpretativo, a un processo di criptoanalisi. Diciamo che i momenti di rappresentazione sono piú facilmente quelli in cui un codice nasce, che non quelli in cui un codice preesistente viene osservato.

Lo stesso accadrebbe se si volesse considerare la possibilità di un codice psicoanalitico [cfr. Gear e Liendo 1975; Fornari 1976].

Ci sono immagini oniriche ampiamente codificate: oggetti verticali che stanno per il pene, oggetti concavi che stanno per la vagina, ecc. Ci sono invece immagini che significano solo nell'ambito della esperienza idiosincratica del singolo, per ragioni di corto circuito metonimico: un paziente reagisce nevroticamente ad ogni tessuto rosa perché la madre, durante la scena primaria, indossava una camicia da notte rosa. In questo caso l'analista deve ricostruire il codice privato del paziente attraverso una serie di inferenze contestuali. Ma da un lato egli vuole pur sempre pervenire a un codice (sia pure privato, individuale, oscuramente convenzionato dall'Es per parlare a se stesso e che l'Ego ancora non conosce), dall'altro egli possiede alcune regole generative (non dissimili da quelle della retorica) che gli dicono come si stabiliscono sostituzioni di *pars pro toto*, effetto causa, spostamento e condensazione. Il fatto che non conosciamo sempre le correlazioni poste dall'inconscio non significa che l'inconscio non sia strut-

turato in modo da produrre correlazioni: si è suggerito che esso correli, per catene connotative, l'universo delle rappresentazioni a quello degli affetti, classi di relazioni oggettuali a classi di angosce. Il rapporto è da porre coi crittogrammi a soluzione libera come i rebus e le crittografie mnemoniche. Il sistema di regole è complesso e consente anche un errore con apparenza significante, ma la soluzione ottimale esiste, ed è da trovare. L'inconscio è un crittografo e il malato è un criptoanalista riottoso.

## 7. *Codice e enciclopedia.*

### 7.1. Codice e processi inferenziali.

Cosa ci ha presentato il panorama storico problematico appena condotto? Che all'inizio di ogni discussione sui codici c'è sí l'idea di cifra come semia sostitutiva, pura tabella di equivalenze tra unità espressive di diversi sistemi. Se rimane valida la definizione di fenomeno semiotico proposta nel primo capitolo, come di fenomeno in cui si presenta sempre una possibilità di interpretazione (come fenomeno, quindi, retto dal modello dell'inferenza e non da quello della semplice equivalenza) allora le semie sostitutive sono fenomeni semiotici 'degenerati', artifici sussidiari escogitati per favorire, suffragare attività semiotiche vere e proprie.

Eppure anche nell'uso delle semie sostitutive (e delle cifre) si instaurano processi inferenziali, sia pure molto automatici. Sono in fondo gli stessi che appaiono nel riconoscimento di un *token* come occorrenza di un dato *type* [cfr. Eco 1981]. Si pensi alla percezione (e al riconoscimento) di una emissione fonetica come occorrenza di un tipo fonemico. Noi abbiamo l'impressione che il riconoscimento sia automatico: ma basta pensare alla nostra situazione in un convegno internazionale dove non sappiamo mai in che lingua si esprimerà chi sta per prendere la parola (né se costui parlerà la lingua che ha scelto secondo la pronuncia canonica), o a quel che accade quando ci sforziamo di comprendere i suoni emessi da parlante di una lingua che non è la nostra. Udiamo un suono, potrebbe essere un suono della nostra lingua, potrebbe essere il suono di una lingua diversa. Prima che il parlante abbia



terminato la sua fonazione (emissione di una parola, di una frase, di un testo) dobbiamo avere tentato alcune 'scommesse' (il che vuol dire alcune congetture, alcune *abduzioni*). Occorre aver congetturato che il suono o i suoni emessi all'inizio della catena fonatoria debbano essere assunti come occorrenze di un dato tipo fonemico, nel quadro di un sistema linguistico dato. E solo se la scommessa è vincente possiamo 'dare un senso' a ciò che seguirà.

Lo stesso accade con la piú elementare delle cifre (come sa il decrittatore): occorre scommettere sul cifrario giusto. Un punto e una linea equivarranno ad /a/ *se* stiamo ricevendo qualche messaggio in Morse (e se si tratta di un messaggio e non di puro rumore). Certo, si tratta di una congettura *sul* codice, non di una congettura permessa e autorizzata dal codice. Ma ecco che già al livello 'piatto' della piú piatta delle cifre riconoscimento di equivalenza e scommessa inferenziale iniziano a mescolarsi. Non si separeranno piú.

La presenza di processi inferenziali diventa piú evidente nei casi piú complessi di *cloak*: abbiamo cercato di mostrare che in questi casi non si ha mai a che fare con un unico sistema di equivalenze. Basta che due sistemi si intreccino (cfr., per esempio i casi discussi nei §§ 3.1, 3.2) ed ecco che il cosiddetto codice (già sistema di piú codici) non è piú soltanto un apparato che provvede equivalenze, bensí una macchina che provvede istruzioni per manovrare diversi sistemi di equivalenze in diversi contesti o circostanze. Siamo già nella dimensione pragmatica: ma se le istruzioni per muoversi nella dimensione pragmatica sono in qualche modo previste e fornite dal codice, ecco che questo codice (capace di integrare la propria semantica elementare a una pragmatica) ha già assunto l'aspetto di una enciclopedia, sia pure a livello minimo.

Abbiamo dapprima opposto l'aspetto correlazionale all'aspetto istituzionale del codice. Ma si è visto che raramente questi due aspetti vanno disgiunti, un codice è sempre una tavola di correlazioni piú una serie di regole istituzionali. Non è per caso che si è usato il termine codice, lo stesso, per due fenomeni che all'inizio apparivano cosí diversi.

Diremo allora che l'insistenza sul codice è stata dovuta alla difficoltà di riconoscere la necessità, l'evidenza dell'enciclopedia; e per alcuni autori è stato forse il modo di addomesticare il fantasma dell'enciclopedia mediante un apparato di

regole dall'apparenza piú univoca e confortevole. In molti casi si è ricorso alla nozione di codice per le stesse ragioni per cui si è ricorso all'idea di dizionario. Ma si veda il secondo capitolo di questo libro: l'idea di dizionario non poteva non generare, dal proprio interno, la necessità dell'enciclopedia, e cosí è accaduto all'idea di codice. Una volta che si sia riconosciuta l'inevitabilità della rappresentazione enciclopedica, nulla vieta tuttavia che per ragioni di comodità, in situazioni locali, si faccia ricorso al modello del dizionario; parimenti si dànno casi in cui è sufficiente spiegare in termini di codice, e persino di cifra piatta, fenomeni semiotici elementari o resi elementari dalla finzione di laboratorio.

Alla luce di queste conclusioni potremo allora rileggere, ancora una volta, molti contesti in cui il termine /codice/ è stato usato in modi spesso contraddittori, per riconoscere, al di sotto della semplificazione e della contraddizione, la presenza di una problematica piú vasta, che non poteva essere evitata.

Il codice lévi-straussiano della parentela è: *a*) un sistema (s-codice) di tipo logico su cui in linea di principio qualcuno potrebbe operare equivalenze e trasformazioni anche senza sapere che i simboli usati corrispondono a relazioni parentali; *b*) un sistema di prescrizioni, che può essere osservato o violato; *c*) nella misura in cui osservarlo o violarlo prova la fedeltà all'istituzione dominante, è un codice in senso correlazionale; *d*) nella misura in cui sposando una certa donna l'Ego si impegna (lascia attendere) una serie di specifiche obbligazioni nei confronti dei suoi parenti, abbiamo delle possibilità di significazione del tipo di quelle studiate da Jakobson per i sistemi musicali e la pittura astratta; come anche Lévi-Strauss aveva osservato, la donna diventa al tempo stesso il 'segno' delle obbligazioni che implica.

Passando al codice dei miti occorre osservare che Lévi-Strauss usa il termine /codice/ secondo accezioni discordanti. Quando parla di una «armatura» come «insieme di proprietà che rimangono invarianti in due o piú miti» parla di un s-codice come sistema di unità di contenuto; quando parla di codice come del «sistema delle funzioni assegnate in ogni mito a queste proprietà», sta già parlando di correlazioni soggette a selezioni contestuali (il motivo delle viscere galleggianti ha due funzioni: in codice acquatico le viscere sono congruenti coi pesci, in codice celeste con le stelle [cfr. Lévi-Strauss 1964, trad. it. p. 321]). Quando parla di un codice di terzo grado (il codice metalinguistico della sua ricerca) «destinato ad assicurare la traducibilità reciproca tra i vari miti» [*ibid.*, p. 28], parla di un sistema di regole di calcolo che impone anche correlazioni. In *L'homme nu* [1971, trad. it. pp. 38-39] egli parla anche di codice dei singoli miti, la cui traducibilità è affidata a un codice di gruppo di miti che correla gli elementi dei singoli codici, e che egli chiama «intercodice». D'altra parte all'interno dei singoli miti egli vede agire codici diversi (astronomico, geografico, anatomico, sociologico, etico [cfr. Lévi-Strauss 1968, trad. it. pp. 148-149] i quali però ci sembrano piuttosto di nuovo s-codici o porzioni di campo semantico i cui elementi vengono, dal codice del mito, associati a funzioni.

Si è già detto del doppio uso che Jakobson fa del termine codice: s-codice quando si riferisce al sistema fonologico, e codice correlazionale quando invece l'autore in una sterminata serie di articoli, via via parla di codice mimico, cinematografico, funzioni semantiche degli *shifters*, sottocodici, codice della divinazione, ecc.

Piú vaga sembra l'accezione di codice nella ricerca sociolinguistica di Basil Bernstein: i codici sono dei 'quadri significanti' ma sono anche delle probabilità con le quali è possibile prevedere gli elementi strutturali che saranno selezionati per organizzare i significati; quando A emette un segnale verso B si sviluppa un processo di orientazione, associazione e organizzazione (e integrazione dei segnali per produrre una risposta coerente): «Il termine di codice cosí come io lo impiego assume i princípi che reggono questi tre processi» [1971, parte V, 1]. Come si vede il termine pare ricoprire a un tempo vari dei significati già esaminati. D'altra parte il codice sociolinguistico riguarda «la strutturazione sociale dei significati e le loro diverse ma connesse realizzazioni linguistiche contestuali». Una differenza tra *codice elaborato* e *codice ristretto* sottolinea i due livelli di diversa libertà e facilità simbolica di soggetti appartenenti a classi diverse: e in questo senso la nozione copre quella di possesso piú o meno articolato di un linguaggio naturale e delle sue regole.

Piú vasta la nozione di Jurij Lotman e Boris Uspenskij nel contesto della loro tipologia delle culture. Il punto di

partenza è dato dal concetto informazionale di codice, correlato alla nozione lotmaniana di testo. Il codice è un *sistema di modellizzazione del mondo*, sistema di modellizzazione *primario* è il linguaggio, *secondari* gli altri sistemi culturali, dalla mitologia all'arte. In quanto modellizza il mondo, il sistema ha già una sua precisa natura correlazionale. Lotman [1970] distingue molto chiaramente i codici nel senso da noi elaborato (*transcodifica esterna*), in cui si stabilisce una equivalenza tra due catene di strutture (geminata) o tra più catene (plurima), considerando anche la differenza tra codici semantici e codici pragmatici (intesi questi ultimi come modelli stilistici particolari che mutano l'atteggiamento nei confronti dell'oggetto modellizzato). Ma sottolinea che all'interno del testo si formano significati aggiuntivi dovuti al mutuo richiamo dei segmenti testuali (che diventano sinonimi strutturali) e si verifica una *transcodifica interna*, propria dei sistemi semiotici «nei quali il significato si forma non mediante il riavvicinamento di due catene di strutture, ma in modo immanente all'interno dello stesso sistema». Riconosce l'esistenza di segni rappresentativi in cui non giocano codici complessi e «al destinatario ingenuo» pare che non vi sia alcun codice. In tutti questi casi si ha a che fare con codici correlazionali.

Con sistemi, invece, sembra abbia a che fare la tipologia delle culture [Lotman 1969], dato che il compito della tipologia è la descrizione dei principali tipi di codici culturali sulla cui base prendono forma le 'lingue' delle varie culture. Questi codici sociali sono naturalmente istituzioni (e quindi sistemi di norme) o sistemi di valori (come 'onore', 'gloria') ma l'esame dei testi è anche l'esame di come questi elementi sistematici possano essere espressi. Pertanto la tipologia delle culture oscilla intorno alla doppia accezione di codice come istituzione e codice come correlazione, in entrambi i casi il codice culturale essendo un modello del mondo e quindi qualcosa che permette ai propri elementi espressivi di *stare per* altri contenuti. Peraltro Lotman [1970] distingue culture che noi chiameremmo ipocodificate, basate su *testi* che propongono modelli di comportamento e culture che noi chiameremmo ipercodificate, basate su *manuali* ovvero *grammatiche* [cfr. anche Lotman e Uspenskij 1975].

Egli inoltre distingue, con la pluralità dei codici e dei sottocodici, anche la dialettica tra codici dell'emittente e codici del destinatario [cfr. anche Eco 1968, a proposito degli scarti interpretativi di un messaggio dovuti alla differenza dei codici], dialettica particolarmente operante, e in modi diversi, sia nella comunicazione standardizzata dei mezzi di massa che nella letteratura del testo poetico.



Diremo che in Lotman, apparendo chiara la distinzione tra correlazione e istituzione, i due aspetti del problema si fondono continuamente e coscientemente, a sottolineare l'istanza comunicativa che pervade il suo modo di considerare le istituzioni e l'uso che i membri del corpo sociale ne fanno. Istanza unificatrice che vale a giustificare l'invadenza contemporanea del concetto di codice anche là dove si renderebbe necessaria (come abbiamo tentato di fare) una più accurata distinzione tra le varie accezioni del termine. Parimenti rappresentativa per questa tematica è l'opera di Roland Barthes, dalle prime opere semiotiche [1964], in cui le nozioni sono chiaramente precisate, a quelle della maturità, dove riprende il sopravvento la tendenza unificatrice.

Roland Barthes accenna a varie riprese a codici correlazionali: intitola *Système de la Mode* [1967] il suo noto saggio e in parte esamina le regole interne di trasformazione dei tratti vestimentari, ma vede la moda anche come codice correlazionale o codice vestimentario reale (un abito *sta per* qualcos'altro) e soprattutto elegge a oggetto del proprio studio la correlazione tra il linguaggio verbale che descrive la moda e la moda vestimentaria descritta (codice vestimentario parlato).

In *S/Z* [1970] Barthes individua nel corso della ricerca cinque codici, semico, culturale, simbolico, ermeneutico e proairetico. Il codice proairetico, o delle azioni, è senz'altro un sistema di comportamenti; il codice ermeneutico si presenta come inventario dei termini formali tramite i quali un enigma viene centrato, posto, ritardato (e si tratterebbe quindi di un sistema) ma anche formulato (e si pensa a una correlazione) in quanto il codice ermeneutico è anche l'insieme delle unità aventi la funzione di articolare una domanda, la sua risposta e i vari accidenti che preparano la domanda e ritardano la risposta. Si potrebbe dire, proseguendo la lettura di *S/Z*, che Barthes, sia pure in modo metaforico, passa in rassegna in questo libro, tutte le varie accezioni di codice sin qui considerate. E vi è un brano dell'opera in cui, accennan-

do all'universo dei codici intertestuali a cui il racconto rinvia, egli ci fa 'assaporare' le ragioni per cui la cultura contemporanea individua codici dappertutto e ad ogni costo: l'esigenza di trovare ovunque del culturalizzato e del *già detto* e di vedere la vita culturale come una combinatoria piú che come una creazione *ex nihilo*: «Il *codice* non è una lista, un paradigma che occorre ricostruire ad ogni costo. Il codice è una prospettiva di citazioni, un miraggio di strutture... sono altrettanti barbagli di quel qualcosa che è sempre stato *già* letto, visto, fatto, vissuto: il codice è il solco di questo *già*. Rimanendo a quello che è stato scritto, vale a dire al Libro (della cultura, della vita come cultura), fa del testo il prospetto di questo libro. In questo testo ideale le reti sono multiple... i codici che mobilita si profilano *a perdita d'occhio*... Ogni codice è una delle forze che si possono impadronire del testo (di cui il testo è la rete), una delle Voci di cui è intessuto il Testo» (trad. it. pp. 24-25).

Valga, a conclusione di una indagine che ha inteso distinguere al massimo le caratteristiche di una categoria non priva di ambiguità, questo richiamo metaforico all'unità della prospettiva: vedere la vita della cultura come tessuto di codici e come richiamo continuo da codice a codice ha significato cercare, in qualche modo, delle regole per l'attività della semiosi. Anche quando le regole sono state semplificate, è stato importante cercarle. La battaglia per il codice è stata una battaglia contro l'ineffabile. Se vi è regola vi è istituzione e vi è società e dunque vi è un meccanismo in qualche modo costruibile e decostruibile. Parlare di codice ha significato vedere la cultura come fatto di interazione regolata, l'arte, la lingua, i manufatti, la percezione stessa come fenomeni di interazione collettiva retti da leggi esplicitabili. La vita culturale non è piú stata vista come creazione libera, prodotto e oggetto di intuizioni mistiche, luogo dell'ineffabile, pura emanazione di energia creatrice, teatro di una rappresentazione dionisiaca retta da forze che la precedono e su cui l'analisi non ha presa. La vita della cultura è vita di testi retti da leggi intertestuali dove ogni «già detto» agisce come regola possibile. Il *già detto* costituisce il tesoro dell'enciclopedia.

Si è affermato, con la nozione di codice, che anche là dove si verificano fenomeni per ora in gran parte sconosciuti, non vi è per principio dell'inconoscibile, perché qualcosa rimane



oggetto di indagine, ed è il sistema delle regole, per quanto profonde, per quanto intrecciate secondo il modello della rete, del labirinto, e per quanto esse possano essere labili, transitorie, superficiali, dipendenti dai contesti e dalle circostanze.

Da questo punto di vista l'enfasi e l'entusiasmo (diciamo pure la fretta) con cui il post-strutturalismo ha cercato di far giustizia dei codici e dei loro sistemi, sostituendo alla regola il vortice, la *béance*, la differenza pura, la deriva, la possibilità di una decostruzione sottratta ad ogni controllo, non va salutata con troppo entusiasmo. Non costituisce un passo avanti, bensí un ritorno all'orgia dell'ineffabilità.

Si debbono criticare e punire (criticamente) gli appiattimenti 'facili' di ogni nozione di regola sociale (e quindi semiotica) e in questo libro si è cercato di farlo: ma non si deve perdere l'energia e l'entusiasmo con cui, dalla metà del secolo in avanti, ci si è mossi nell'intento di *spiegare* le leggi della semiosi – e quindi del comportamento umano.

Il codice non può essere solo una cifra: sarà una matrice, che permette infinite occorrenze, la sorgente di un gioco. Ma nessun gioco, neppure il piú libero e inventivo, procede a caso. Escludere il caso non significa imporre ad ogni costo il modello (impoverito, formalizzato e fallace) della necessità. Rimane lo stadio intermedio della congettura esposta sempre, come Peirce sapeva, al principio del fallibilismo, retta dalla fiducia che le leggi, che escogitiamo per spiegare l'informe, *in qualche modo*, mai definitivo, lo spieghino.

L'idea di codice, assunta nella forma 'ricca' proposta in queste pagine, non è garanzia di sicurezza, armistizio e pace: può essere anche la promessa di nuove inquietudini.

Parlare di codici significa assumere che non siamo dèi, e siamo mossi da regole. Rimane da decidere (e su questa domanda le forze si sono divise) se non siamo dèi perché siamo determinati da regole che noi stessi ci poniamo o se non siamo dèi perché la varietà delle regole è determinata e consentita da una regola che sta fuori di noi. Il codice può essere *nomos* o *physis*, la Legge della Città o il *clinamen*. Ma si può anche pensare alla matrice aperta di un gioco e alla tendenza a un *clinamen* che non sia necessariamente data, ma in qualche modo posta continuamente dalla attività umana della semiosi. Si può pensare all'enciclopedia come labirinto, global-

mente indescrivibile, senza assumere né che non si possa descrivere localmente, né che, poiché in ogni caso sarà il labirinto, non possiamo studiarlo e *costruirne* i percorsi.

Sotto la metafora del codice, anche quando è stata pura metafora, c'è stata almeno una ossessione unificante, quella della dialettica tra legge e creatività, o – secondo le parole di Apollinaire – della lotta costante tra l'Ordine e l'Avventura.

*Riferimenti bibliografici*